

محمد إبراهيم مبروك

جديد •• فكر جديد •• فكر جديد •• فكر جديد •• فكر جديد •• فكر جديد ••

حقيقة العلمانية

والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين



الجزء الأول

محمد إبراهيم مبروك

المرجع فى العلمانية

حقيقة العلمانية

والصراع بين الإسلاميين والعلمانيين

الجزء الأول

دار التوزيع والنشر الإسلامية



حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

رقم الإيداع: ٣٥٩٤ / ٢٠٠٠

الترقيم الدولي: ISBN

977 - 265 - 282 - x

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

نستطيع أن نقول إننا في هذا الكتاب بصدد أخطر قضية في الوجود بعد قضية وجود الله. بل إن قضية وجود الله ذاتها تتداخل مع قضيتنا هذه تداخلاً جذرياً، وأقصد بذلك قضية الصراع بين الدين والعلمانية .

وليس من المبالغة القول بأن أغلب المشاكل الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نواجهها تنفرع أساساً عن تلك القضية والتي على الرغم من أهميتها البالغة وكثرة الحديث عنها فإن الكتب التي تتناولها تناولاً علمياً يدور حول أصل القضية وليس حول بعض التفريعات اللانهائية التي تشعب عنها نادرة للغاية وهذا ما حدا بي في هذا الكتاب أن أحاول صنع ذلك.

وفي ذلك الصراع القائم والمعركة الشرسة بين الإسلاميين والعلمانيين أحاول في هذا الكتاب أن أعمل على إسقاط سلاح ورفع سلاح بديل .

أحاول إسقاط سلاح العنف أياً كان الطرف الذي يرفعه والأشكال المستخدمة فيه خصوصاً ضد المفكرين^(١) ورفع سلاح النقد الفكري الذي أعتقد أنه في ظل مرحلتنا هذه على وجه الخصوص أشد وأبعد أثراً.

(١) من الأكيد أنني لا أقصد بتلك الصفة بعض التافهين الفارغين الذين يجعلون من السخرية من الإسلام وازدراؤه والتهجم والتشنيع على رموزه مهنة للارتزاق.

وإذا أردنا لأمتنا حقيقة امتلاك النصر المنشود، فلا بد من إعداد النخبة المسلحة
بسلاح العلم والفكر القادرة على الاستيعاب المتعمق لسائر الجوانب الفلسفية
والسياسية والاقتصادية والاجتماعية العالمية للواقع الذي نعيشه، ولهذا توجهت
بإهدائي لهذا الكتاب إلى شباب الحركة الإسلامية.

وأحب أن أنوه أخيراً أنني المسئول الوحيد عن أية اشتباكات أو مشاكل من الممكن
أن يثيرها هذا الكتاب وليس أى شخص أو جهة أخرى.
وعلى الله توكلت وبالله أنيب.

محمد إبراهيم مبروك

الجيزة

يناير، ٢٠٠٠

ت: ٠١٠/٩٩٤٠١٤٩

ما العلمانية؟

الإشكالية الأولى التى تواجه الباحث فى موضوع العلمانية هو تعريف الكلمة ذاته وترجع صعوبة التعريف إلى ما مر به مفهوم العلمانية من تطور تاريخى هذا إضافة إلى تأثير المفهوم بالإنحيازات الأيديولوجية والسياسية التى تحاول تحديد تعريف مصطلح العلمانية بما يتوافق مع غاياتها المستهدفة فى صراعاتها الواقعية.

والتماساً منا للحياد فإننا سنقدم بداية التعريفات المعجمية للمصطلح كما جاءت فى أهم القواميس الغربية على الرغم من اعتراضاتنا على الكثير ما جاء فى هذه التعريفات وهو الأمر الذى سنناقشه فى مرحلة لاحقة^(١).

كلمة «علمانية» هى ترجمة لكلمة «سكيولاريزم Secularism» الإنجليزية التى لها نظائرها فى اللغات الأوربية. والكلمة مشتقة من الكلمة اللاتينية «سيكولوم Saeculum» وتعنى «العصر» أو «الجيل» أو «القرن». أما فى لاتينية العصور الوسطى (التي تهمنا فى سياق هذا الفصل)، فإن الكلمة تعنى «العالم» أو «الدنيا» (فى مقابل الكنيسة). ويوجد لفظ لاتينى آخر للإشارة إلى العالم، وهو «موندوس Mundus» ولفظة «سيكولوم» مرادفة للكلمة اليونانية «آيون aeon» والتى تعنى «العصر»، أما «مونودس» فهى مرادفة للكلمة اليونانية «كوزموس comos» والتى تعنى «الكون» (فى مقابل «كيوس chaos» بمعنى «فوضى»). ومن هنا، فإن كلمة «سيكولوم» تؤكد البعد الزمانى أما «موندوس» فتؤكد البعد المكانى.

وقد استخدم المصطلح «سكيولار secular»، لأول مرة، مع نهاية حرب الثلاثين عاماً (عام ١٦٤٨) عند توقيع صلح وستفاليا وبداية ظهور الدولة القومية (أى الدولة

(١) سنعتمد على الدكتور عبدالوهاب المسيرى فى ذكر تلك التعريفات المعجمية من خلال كتبه:

١ - موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.

٢ - موسوعة العلمانية (لم تنشر بعد).

٣ - العلمانية الشاملة (لم ينشر بعد).

العلمانية الحديثة، وهو التاريخ الذى يعتمد على كثير من المؤرخين بدايةً لمولد الظاهرة العلمانية فى الغرب. وكان معنى المصطلح فى البداية محدود الدلالة، ولا يتسم بأى نوع من أنواع الشمول، إذ تمت الإشارة إلى «علمنة» ممتلكات الكنيسة وحسب بمعنى «نقلها إلى سلطات سياسية غير دينية»، أى إلى سلطة الدولة أو الدول التى لا تخضع لسلطة الكنيسة. وفى فرنسا، فى القرن الثامن عشر، أصبحت الكلمة تعنى (من وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية) «المصادرة غير الشرعية لممتلكات الكنيسة». أما من وجهة نظر مجموعة المفكرين الفرنسيين المدافعين عن مثل الاستنارة والعقلانية المادية والمعروفين باسم «الفلاسفة» (فيلوسوف Philosophes) (ويشار إليهم أيضاً باسم الموسوعيين)، فإن الكلمة كانت تعنى «المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة».

ولكن المجال الدلالى للكلمة اتسع، وبدأت تتجه الكلمة نحو مزيد من التركيب دون أن تصل إلى الشمول الكامل على يد جون هولوك (John Holyoke) (١٨١٧-١٩٠٦) أول من سك المصطلح بمعناه الحديث وحوّله إلى أحد أهم المصطلحات فى الخطاب السياسى والاجتماعى والفلسفى الغربى. ولم يكن جون هولوك، لسوء الحظ، يتسم بكثير من العمق الفلسفى أو التحليلى، ولذا ساهم تعريفه فى تعميق مشكلة العلمانيين (التي أسلفنا الإشارة إليها) واختلاط الحقل الدلالى. وقد حاول أن يأتى بتعريف تصور أنه محايد تماماً (ليست له علاقة بمصطلحات مثل «ملحد» أو «لا أدري» ت). فعرف العلمانية بأنها «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدى لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض».

وقد حاول قاموس أكسفورد أن يحصر الحقل الدلالى المتسع لكلمة «علمانية»، فأورد استخدامات عديدة للكلمة لاتعينا كثيراً، مثل «ينتمى إلى عصر أو مدة زمنية طويلة» أو «يُحتفل به مرة كل عصر أو قرن، وفى كل فترة طويلة»، فيُقال: «الألعاب والمسرحيات والعروض العلمانية» بمعنى «الألعاب والعروض التى كانت تُقام فى روما القديمة مرة كل عصر (أو كل مائة وعشرين عاماً) وتستمر لمدة ثلاثة أيام وليال»، ويُقال «قصيدة علمانية» بمعنى «قصيدة تُتلى فى هذه الأعياد». وفى اللغة

العلمية، يُشار إلى «التغيرات العلمانية» باعتبارها التغيرات التي تحدث على فترة زمنية خلال عصور طويلة.

وتُستخدم كلمة «علماني» أيضاً للإشارة إلى «أعضاء الكهنوت الذين يعيشون في الدنيا لا في عزلة الأديرة». أو للإشارة إلى «العوام» (وهو استخدام نادر). وهذه الاستخدامات كلها - كما أسلفنا - لا علاقة لها بكلمة «علمانية» بالمعنى الاصطلاحي الحديث للكلمة، وإن كانت كلها تتضمن فكرة الزمن والدنيا. أما بقية الاستخدامات، فهي تشير إلى عملية التآرجح بين الجزئية والشمولية، دون أن يُسميها المعجم كذلك.

ويورد قاموس أكسفورد التعريفات التالية لمصطلح «علمانية»

١- ينتمي للحياة الدنيا وأمورها (ويتميز في ذلك عن حياة الكنيسة والدين) مدني وعادي وزمني [ويلاحظ ترادف كلمات مثل «مدني» و«زمني» و«علماني»].
والواضح أن الكلمة تحمل هنا مدلولاً سلبياً وحسب، فهي تعني «غير كهنوتي» و«غير ديني» و«غير مقدس».

٢- وكانت الكلمة تُطبق على الأدب والتاريخ والفن، خصوصاً الموسيقى، ومن ثم على الكتّاب والفنانين. وكانت تعني أيضاً «غير معنى بخدمة الدين» و«غير مكرس له» و«غير مقدس» و«مدنس» [مباح]. وتُستخدم الكلمة أيضاً للإشارة إلى المباني، و«المباني العلمانية» هي «المباني غير المكرّسة للأغراض الدينية».

٣- أما في مجال التعليم، فإن الكلمة تشير إلى الموضوعات غير الدينية (وأصبحت الكلمة مؤخراً تعني استبعاد تدريس المواد الدينية في المعاهد التي يُنفق عليها من المال العام). ومن هنا، فإن تعبير «مدرسة علمانية» يكون بمعنى «مدرسة تعطى تعليماً غير ديني».

٤- ينتمي إلى هذا العالم، الآني والمرئي، تمييزاً له عن العالم الأزلي والروحي، الآتي وغير المرئي.

٥- يهتم بهذا العالم وحسب؛ غير روحي (استخدام نادر).

٦- يختص بمذهب العلمانية ويتقبله.

ويُلاحظ أن التعريفات رقم ١-٣ هي تعريفات جزئية للعلمانية، أما التعريفات من ٤-٦ فهي تعريفات تميل نحو الشمول.

ولكن حين انتقل قاموس أكسفورد ذاته من كلمة «سكيولار» إلى كلمة «سكيولاريزم secularism»، أى «العلمانية»، فقد عرّفها تعريفاً شاملاً، باعتبارها «العقيدة التى تذهب إلى أن الأخلاق لا بد أن تكون لصالح البشر فى هذه الحياة [الدنيا]، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى [الآخرة]». والعلمانى (بالإنجليزية: سكيولاريسْت secularist) هو المؤمن بذلك. والعلمنة (بالإنجليزية: سكيولارايزيشن secularization) هى تحويل المؤسسات الكنسية والدينية وممتلكات الكنيسة إلى ملكية علمانية وإلى خدمة الأمور الزمينة، وتعنى كذلك صبغ الفنون والدراسات بصبغة علمانية غير مقدسة، ووضع الأخلاق على أسس غير أخلاقية (أى على أسس مادية علمية) وحصر التعليم فى موضوعات علمانية.

أما فى اللغة الفرنسية، فهناك كلمة «لايك Laique». وقد انتقلت الكلمة إلى الإنجليزية فى كلمة «ليك laic» بمعنى «خاصة بجمهور المؤمنين» (تميزاً لهم عن الكهنوت)، ومنها كلمة «ليتي laity» وهم الكافة (باستثناء رجال الدين)، وكلمة «لييسيزم laicism» بمعنى «النظام العلمانى»، أى «النظام السياسى المتميز بإقصاء النفوذ الكهنوتى عن الدولة» (التعريف الجزئى). واشتق كذلك فعل «ليسايز laicize» بمعنى «أن ينزع الصبغة الكهنوتية» أو «يُعلمن (وخصوصاً المدارس)». و«ليسايزيشن laicization» معناها «نقل كثير من وظائف رجال الدين الكهنوت، كالعليم والقضاء والخدمات الاجتماعية إلى خبراء يتم تدريبهم تدريباً زمنياً لاعلاقة له بالعقائد الدينية التى تستند إلى الإيمان بما وراء الطبيعة، بحيث تصبح مهمة رجال الدين مقصورة على الأعمال الدينية» (تعريف شامل).

والفعل الإنجليزى المشتق عن الفرنسية يحمل بصمات أصوله الفرنسية والتجربة الفرنسية فى العلمنة (المرتبطة بالثورة الفرنسية) التى أخذت شكلاً حاداً وقاطعاً.

فمؤسسة الكنيسة كانت قوية في المجتمع الفرنسي الإقطاعي القديم، وكانت امتيازات النبلاء واضحة محدّدة، كما كان هناك تداخل كبير بين طبقة النبلاء ورجال الدين (وخصوصاً ذوى المراتب الرفيعة)، ولذا كان رد فعل الثوار عنيفاً ومنهجياً يأخذ شكل رفض «النظام القديم» متمثلاً في الحكومة الملكية المطلقة، ونظام الطبقات السائد، ومؤسسة الكنيسة، وكل الرموز السياسية والدينية القائمة. ووصل الرفض إلى حد ذبح النبلاء وكثير من أعضاء طبقة الكهنوت، وإلى حد تحويل بعض الكنائس إلى معابد تُعبد فيها ربة العقل. كما أنهم وضعوا سياسة منهجية صريحة تهدف إلى تصفية أى مضمون ديني في التعليم أو القانون.

وهناك كلمة أخرى وردت في معاجم اللغة الإنجليزية وهي «دي كريستيانايز de-christianize» أى «ينزع الصبغة المسيحية عن المجتمع» وهو مصطلح محدّد الدلالة لا يصلح إلا للمجتمعات التي تسود فيها المسيحية.

ويُستخدم مصطلح «علماني» أحياناً بمعنى «ملحد». ففي كتابات بيتر جاي Peter Gay مؤرخ حركة الاستنارة نجد هذا الترادف. وقد كتب كتاباً بعنوان يهودى بلا إله: فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسى A God less Jew : Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis حيث نجد هذا الترادف واضحاً. فالتحليل النفسى يوصف بأنه «علم علماني، لاعلاقة له بالدين بل معاد له يهدف إلى تحطيمه» وهكذا.

ويستخدم المفكر الفرنسي روزتي كلمة «علماني» بمعنى «محصور بنطاق الزمان والمكان» ثم يبين التضمينات الفلسفية للمصطلح، بأنه «نزع القداسة عن كل شىء».

ويستخدم جون كين، الاستاذ بجامعة وستمنستر وصاحب سيرة توم بين، مصطلح «مابعدالعلماني» (بالإنجليزية: بوست سكيولار postsecular) ليشير إلى المجتمعات الغربية التي مرت من خلال العلمانية و«فشلت» العلمانية فيها (في معظم الأحيان) في تحقيق وعدّها^(١).

(١) إلى هنا انتهى كلام الدكتور المسيري عن التعريفات الغربية للعلمانية.

ما نذهب إليه في تعريف العلمانية

أما ما نذهب إليه في تعريف العلمانية فهو إنها :

الاقتصار على العقل البشرى وخبراته في إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.
ونحن نستدل على صحة هذا التعريف بنفس طريقة إثبات صحة الفروض العلمية أى بمدى قدرة الفرض على تفسير الظاهرة فيكون تعريفنا صحيحاً إذا كان قادراً على اشتغال الأفكار والفلسفات العلمانية والإقتصار عليها أيضاً، وسنثبت من خلال صفحات الكتاب قدرة تعريفنا على ذلك.

ولقد انتهج العقل الإغريقى هذه الطريقة فى التفكير بوجه خاص ثم سادت الحضارة الغربية بعد ذلك منذ عصر النهضة وحتى الآن. وهذا مايسوقنا إلى دراسة الفكر الإغريقى لتعرف على الأسس الفكرية للفلسفة الإغريقية التى تمثل المنطلق الأساسى للحضارة الغربية المعاصرة.

من ناحية أخرى فإننا سنعمل على دراسة الزعم الشائع بارتباط الرؤية العلمانية للوجود بالديمقراطية والتقدم العلمى من خلال دراسة موقف أبرز فلاسفة الإغريق من الديمقراطية والأثر الإيجابى أو السلبي لأفكارهم على التقدم العلمى.

لماذا اختص الفكر الإغريقى بالطريقة العلمانية فى التفكير؟

العلمانية عندنا هى: الاقتصار على العقل البشرى وخبراته فى إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.

والذى يعنيه هذا التعريف هو إقصاء أى مصادر أخرى غير العقل وخبراته فى إدراك حقائق الأمور، والطريقة التى يجب انتهاجها فى الحياة التى نعيشها.

فكل ما يتعلق بالإجابة عن الأسئلة المصيرية للنفس الإنسانية مثل : لماذا جئنا؟ وإلى أين نمضى؟ وهل الله موجود أم غير موجود؟ وهل لهذه الحياة هدف وغاية؟ وما الذى يجب علينا أن نفعله فى هذه الحياة؟.

كل ذلك يجب الإجابة عليه من خلال العقل وخبراته فقط ومن ثم يتم إقصاء المصادر الأخرى التى تجيب على ذلك مثل الأديان والأساطير والعادات والتقاليد والموروثات الثقافية والحضارية للشعوب.

وهذا هو ما تم بالفعل فى نطاق الفكر الإغريقى على وجه الخصوص فلم يزعم الحكماء البارزون فى الحضارات الأخرى أنهم قد اعتمدوا على عقولهم فقط أو على الناتج العقلى الإنسانى بوجه عام فى إدراكهم للحقائق أو فى إرشاداتهم وتعاليمهم للناس.

فلم يزعم زرادشت فى فارس أو جوتامابوذا فى الهند أو كونفوشيوس فى الصين أنهم يأتون بحكمتهم من خلال الناتج الفكرى للعقل وخبراته، ويقصون المصادر المعرفية الأخرى التى تجيب عن ذلك. فلقد كانوا يرتكنون على الدين بوجه خاص فى استلهم حكمتهم بل وكثير ما كانوا يحددون مهمتهم فى التجديد وإبطال التحريف.

وقد يكون سقراط هو الاستثناء اليونانى الخاص الذى ينحى هذا المنحى بعيداً عن التوجه العلمانى لقومه كما سبين بعد قليل.

أما الحكماء الأنبياء فلسنا بحاجة لتبيان تناقض منحاهم المعرفى مع التوجه العلمانى وقد علمنا عن طريق الدين أن الأنبياء مثل إبراهيم فى العراق وغيرها وإسماعيل فى بلاد العرب ويوسف وموسى فى مصر عليهم السلام جميعاً قد قادوا شعوبهم إلى التوحيد والمعرفة من خلال الوحي قبل مجيء فلاسفة الإغريق بقرون عديدة.

فلم يزعم زرادشت (٦٢٨ - ٥٥١ ق . م) أنه أتى بحكمته كنتاج عقلى له أو لمن سبقوه، وإنما أعلن أنه يلبي نداء الله الذى دعاه منذ البداية^(١).

وتعاليم زرادشت التى وصلت إلينا فى سبع عشرة ترنيمة تكشف عن أن حماسه وحبه لله وحكمته كانت أموراً مذهلة : فالله عند زرادشت هو السيد المهيمن الحكيم خالق السموات والأرض وهو الأول والآخر والزرادشتيون يحبون العالم ويؤمنون بأن الحياة تعلمنا أن الله هو الموجود الأعظم والأفضل والأسمى من حيث الفضيلة والاستقامة والخير والحياة فى العقيدة الزرادشتية صراع بين الخير والشر ينتصر فيها الخير فى النهاية. وتوزن أفعال الإنسان بعد الموت بميزان فمن رجحت حسناته سيئاته انتقل إلى السماء ومن رجحت سيئاته حسناته ذهب إلى الجحيم حيث ينال العقاب المناسب لجرائمه. بل إن الدين الزرادشتى يحتم على أتباعه خمس صلوات بعدد أقسام اليوم الخمسة.

وللزرادشتية تعاليم اجتماعية فعالة فالعمل هو ملح الحياة لكن خلق الشخصية لايعبر عنه فقط فيما يفعل المرء، ويقول رجلاً كان أو امرأة بل بأفكارهما، ولا بد للناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة وأن يقهروا الجشع بالرضا والغضب بالصفاء والسكينة والحسد بالصدقات والحاجة باليقظة والنزاع بالسلام والكذب بالصدق^(٢).

أما جوتاما بوذا الذى عاش فى القرن السادس قبل الميلاد فقد أعلن موقفه قائلاً:

(١) جفرى بارندر - المعتقدات الدينية لدى الشعوب : ص ١١٦.

(٢) المرجع السابق : ص ١٢١.

«سمعت صوتاً بداخلى يقول بقوة: نعم فى الكون حق أيها الناسك، هناك حق لا ريب فيه، جاهد نفسك حتى تناله»^(١).

ولفظ بوذا نفسه يعنى الواحد المتيقظ وأعلن بوذا أنه ليس إلا واحداً من البوذات السابقين»^(٢).

ويسجل التراث البوذى أسماء مالا يقل عن ٢٤ بوذاً سبقوا بوذا جوتاما، وقد ظل فترة من الوقت يعمل جاهداً فى السعى وراء الحقيقة الروحية من خلال منهج الزهد حتى اقترب كثيراً من الموت، ولكنه كما أخبر بعد ذلك أنه بعد ليلة من الصراع الروحى أمكنه أن يتغلب على جميع العوامل الشريرة التى تربط الناس فى رأى البوذية بهذا العالم الفانى الناقص، وهكذا استيقظ بوذا ودخل فى نطاق الوجود الأزلى المتعالى (لاحظ أن الحقيقة هنا لاتأتى بطريقة تراكمية كما هو حادث فى التراث الفكرى العلمانى، وإنما هى حالة يقظة) ثم كرس الفترة الزمانية من حياته الفانية لإعلان الحقيقة الأزلية التى أيقظته^(٣).

والشيطان دائماً يطارد بوذا لكنه ينتصر عليه دائماً أيضاً. وكانت تعاليم بوذا توجه إلى كل الناس بغير استثناء سواء كانوا من علية القوم أو من أراذلهم؛ وكان يتم التعبير عنها بالفاظ يسيرة المعنى حتى لأبسط الناس، وذلك على خلاف تعاليم البراهمة وغيرهم من فلاسفة الهند القديمة. والقواعد الأخلاقية الخمس الأساسية فى البوذية «يمكن ترجمتها على الوجه التالى:

«أتعهد بالإحجام عن إلحاق أى أذى بالكائنات الحية وأن لا آخذ شيئاً لا يعطى لى وبأن امتنع عن الممارسات الجنسية اللاأخلاقية وعن الكذب وتناول الخمر والمخدرات التى تذهب العقل»^(٤).

(١) المرجع السابق : ص ٢١٩ بالهامش.

(٢) فلسفة الشعوب الشرقية.

(٣) جفرى بارندر - المعتقدات الدينية لدى الشعوب ص ٢١٩.

(٤) المرجع السابق : ص ٢٢٦.

ويقال إن أول موعظة ألقاها بوذا عن الحقيقة الخالدة كانت في الهواء الطلق تحت شجرة الزيتون^(١).

وعلى الرغم من النزعة العقلية لدى كونفوشيوس (٥١١ - ٤٧٩ ق. م) فإنه - حسب ماهو متاح من وثائق - يرشد تلاميذه إلى دراسة كتاب «الوثائق التاريخية» وهو مجموعة من السجلات التي تتعلق أساساً بأسرة تشو الغربية (من أهم الأسر الحاكمة في التاريخ الصيني التي أرشد كونفوشيوس بحذو تقاليدھا في الحكم) وإن لم تكن مقصورة عليهم و«كتاب الأغاني» الذي يحتوى ضمن أشياء أخرى على ترانيم شعائرية لملوك أسرة تشو الأول. وقد رأى كونفوشيوس في استعادة القيم والممارسات المعروفة في هذا العصر الذهبي للحكم الإمبراطوري الصيني الإجابة السياسية على مشكلات دولة المدينة ولجأ إلى نصوص الكتابين السابقين باعتبارهما سلطته المرجعية^(٢).

ومع ذلك فقد كان سيء الظن جداً بغالبية الأرستقراطيين الذين كان يقصدهم بقوله: «من الصعب أن نتوقع أى شيء من أناس يمثلون من الطعام طوال اليوم في حين أنهم لا يستعملون عقولهم في أى سبيل على الإطلاق، بل إن المقامرین يفعلون شيئاً، وفي هذه المرتبة هم خير من هؤلاء الكسالى»^(٣).

ولم يكتف كونفوشيوس بذلك بل غير استعمال كلمة نبيل ذاتها تمام التغيير «إذ أكد أن أى رجل يمكن أن يكون نبيلاً بعيداً عن الأنانية وعادلاً وشفيقاً، ومن ناحية

(١) ويربط هؤلاء بين ذلك وبين الآية الكريمة «وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ ۝ وَطُورِ سِينِينَ» على أساس أن التين رمزا لجوتاما بوذا والزيتون رمز لعيسى عليه السلام وطور سينين لموسى وأن تقديم التين على الزيتون إشارة إلى أن ظهور بوذا كان قبل ظهور عيسى. راجع في ذلك كله الاستاذ حامد عبدالقادر في كتابه «بوذا الأكبر» ص ٥٤-٥٧.

(٢) جفرى بارندر - معتقدات الشعوب القديمة : ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .

(٣) هـ . ج . كريل - الفكر الصيني : ص ٤٣ .

أخرى أكد أنه لا يمكن اعتبار الإنسان نبياً على أساس المنبت لقد كان هذا وحده موضوع سلوك وشخصية»^(١).

وعلى الرغم مما يقوله الرواة عن تجنب كونفوشيوس للمواضيع الدينية فإن «هناك فقرات عديدة يتحدث فيها كونفوشيوس عن السماء الإله الأساسية عند الصينيين ويبدو أنه أحس في الحقيقة بأنه قد عهدت إليه السماء شفاءه علل العالم الصينى وكان أمله أن السماء لا ترضى له أن يخفق، وقد أضاف ذات مرة عندما صاح يائساً من أنه لم يكن هناك من أحد يفهمه: «ولكن السماء تفهمنى»^(٢).

هكذا نرى فى النهاية أن كونفوشيوس على الرغم من عقلانية تعاليمه لم يعمل على إقصاء الدين والموروثات الثقافية من مصادره المعرفية وإن اختلفت توجهاته عن النظرة التقليدية لهما.

وسقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق . م) كان «يعتقد أنه يحمل فى عنقه أمانة سماوية؛ وأن الله أقامه مؤدباً عمومياً مجانياً يرتضى الفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤذى هذه الرسالة الإلهية»^(٣).

واتهم أمام قضاء أثينا بأنه «ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم ويفسد الشباب»^(٤).

وكانت من أهم تهمة أيضاً «ذلك الصوت الذى كان سقراط يقول: إنه يسمعه فى نفسه ينهاها كلما اعتزم فعلاً ضاراً به وهو لا يدري ولأن يسميه بالروح الإلهى ولا ينسبه لإله معين أى من آلهة الإغريق».

وينبىء سقراط المحكمة «بأن الواجب يقضى عليه بأن يلبى الأمر الإلهى بالبحث فى دخيلة نفسه، وفى الآخرين حتى ولو كان فى ذلك يخاطر بعداوة الدولة.. ويصف

(١) المرجع السابق : ص ٤٥.

(٢) المرجع السابق : ص ٥٥.

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية (النهضة المصرية) : ص ٥١.

(٤) المرجع السابق : ص ٥٥.

بعد ذلك نفسه بأنه داعية ونذير للدولة، ويتحدث عن صوت داخلي يوجهه على الدوام»^(١).

ما أردت قوله من كل ما سبق هو أن طريقة التفكير العلماني التي تقتصر على العقل وخبراته في الإدراك المعرفي، وتُقصي المصادر المعرفية الأخرى هي وجهة انتهجها الفكر الإغريقي بوجه خاص على خلاف الحضارات الأخرى التي كانت تعتمد على الدين أو الموروثات الثقافية أو كليهما بجانب الإدراك العقلي.

ولكن هناك أمراً آخر على أهمية بالغة أردت الإشارة إليه من سردي السابق للرؤى المعرفية والعقائدية لأبرز حكماء الحضارات القديمة هذا الأمر هو أنه لا توجد أدلة قاطعة تستطيع أن تنفي احتمال أن هؤلاء الحكماء العظام كانوا أنبياءً.

وقبل أن تقطب تفغر الأفواه عجباً أريد أن أنوه إنني لا أذهب في ذلك إلى أكثر من الاحتمال، وذلك لانعدام الأدلة القاطعة التي تنفي ذلك، ومع المزيد من التأمل والتمهل في التفكير نجد التالي:

أن هؤلاء الحكماء أعلنوا جميعاً أن هاتفاً إلهياً هو الذي دعاهم إلى هذه الرسالة (أو ماشابه ذلك) وأنهم ينفذون إرادة السماء .

إن التعاليم الأخلاقية الأساسية لهؤلاء الحكماء تكاد تكون واحدة وقبل كل ذلك أما ما يعترضنا من بعض الخلافات العقائدية بين عقائد هؤلاء الحكماء وبين ما حدثنا به الإسلام عن عقائد الأنبياء فيمكن تفسيره وفق الحقائق التالية:

أن العقيدة الإسلامية تذهب إلى تطابق عقائد الديانتين اليهودية والمسيحية في أصولها الأولى معها وأن مرجع الخلاف الواقع يعود إلى ما حدث من انحراف في الديانتين بعد ذلك.

أن حقيقة العقائد الصحيحة لهؤلاء الحكماء أمر يكاد يكون من المستحيل الوصول إليه، ومن ثم فإن الخطأ العلمي اعتبار ما هو معروف الآن عن عقائدهم هو الأمر

(١) بريز اندرسل حكمة الغرب عالم المعرفة (الكويت) ت: ج ١ ص ١٠٢.

الصحيح وعلى ذلك فإنه من التعسف الشديد الذهاب إلى استحالة احتمال كون هؤلاء الحكماء أنبياء بالمنظور الإسلامى للأنبياء.

أن مجرد معرفة تاريخ حياة هؤلاء الحكماء على وجه اليقين أمر شديد الصعوبة أما معرفة حقيقة عقائدهم فهو ضرب من ضروب المستحيل.

يقول جفرى بارندر^(١) عن زرادشت:

« قيل أن زرادشت قد مارس نشاطه فى شمال شرق إيران ويؤرخ له من الناحية التقليدية بـ (٦٢٨ - ٥٥١ ق. م) والواقع أنه ربما عاش فى فترة مبكرة عن ذلك التاريخ ونحن لانعرف عن تفاصيل حياته إلا أقل القليل».

ويقول^(٢) عن مصادر ديانته:

«الكتاب المقدس عند الزرادشتيين هو الأbstaq وليس من المرجح أن يكون قد تم تدوينه قبل القرن الخامس الهجرى لكن جزءاً من مادة هذا الكتاب يرجع إلى ما قبل هذا التاريخ بفترة طويلة وربما يرجع لما قبل الحقبة الزرادشتية ولسوء الطالع لم ينج الأbstaq كله من تخريب الزمن».

أما جوتاما بوذا تؤرخ كتب التقاليد البوذية لولادته فى سنة ٦٢٣ ق. م بينما يذهب الكثير من العلماء من حوالى سنة ٥٦٠ إلى ٤٨٠ ق. م^(٣).

أما عن مذهبه فيقول عنه . هـ. ج. كريل^(٤): «ويختلف العلماء حتى فيما يتصل بأسس تعاليمه. وكل مانستطيع أن نفعله هو أن نشق طريقنا بعناية وسط تلك الأجزاء من التعاليم التقليدية التى يبدو أن غالبيتهم قد قبلوها على أنها صحيحة».

ويقول هـ. ج. كريل^(٥) عن كونفوشيوس:

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص ١١٦.

(٢) المرجع السابق: ص ١١٧، ١١٨.

(٣) هـ. ج. كريل - الفكر الصينى: ص ٢٣٠.

(٤) المرجع السابق: نفس الصفحة.

(٥) الفكر الصينى: ص ٤٢ وانظر أيضاً كريل. كونفوشيوس «الرجل والأسطورة»: ص ٧-١١، ٢٩١-٢٩٤.

«مما يصعب محاولتنا فهم كونفوشيوس هو ضخامة الأساطير والأحاديث المنقولة التي تجمعت حول اسمه طوال القرون حتى صار من الصعب أن نعرف الحقيقة وتنبعث مثل هذه التعقيدات إن لم نقل التصريفات عن عاملين اثنين مختلفين تمام الاختلاف فمن ناحيته يلاحظ أن المؤمنين به رغبوا في أن يمجّدوه، ومن ثم قاموا بتلك الأعمال المخلصة مثل وضع تاريخ دقيق لتسلسل نسبه يرجعه إلى الأباطرة. ومن ناحية أخرى فقد عمل أولئك الذين كانوا يرون أن مصالحهم مهددة من جانب هذا المفكر الثائر على إحباط هجماته على الامتيازات الحصينة بتحريف وتمويه ما كان عليه أن يقوله، وقد نجحوا في ذلك نجاحاً جزئياً، ومن ثم فإن سبيلنا الآن الوحيد هو أن نتغاضى تماماً عن القصة التقليدية عن حياته وعن فكره وأن نثق فقط في الأدلة القليلة التي يمكن انتزاعها من الوثائق التي يمكن إقامة الدليل على أنها قديمة ويمكن الاعتماد عليها».

وبالنسبة لسقراط فيقول بريتر اندرسل عن حياته:

«إنه ربما كان الفيلسوف الوحيد الذي يعرف الجميع اسمه على الأقل على أننا لانعرف عن حياته الكثير»^(١).

ويقول عنه الأستاذ يوسف كرم: «إذا أردنا أن نصور شخصيته وأن نقيد آراءه (وهو لم يعن بالكتابة قط) اعترضنا تضارب الروايات، وتباين المذاهب الصادرة عنه»^(٢).

أما الحديث عن كون محاولات أفلاطون معبرة عن آرائه فيقول الدكتور فؤاد زكريا في تصدير لكتاب بريتر اندرسل (حكمة الغرب): «يختلف كثير من مؤرخي الفلسفة مع رسل في رأيه القائل أن سقراط كان صاحب نظرية المثل أو الصور، وأن محاورات أفلاطون التي كان سقراط هو المتحدث الرئيسي فيها كانت تعبر عن أفكار سقراط بالفعل»^(٣).

(١) حكمة الغرب: ج ١ ص: ١٠٢.

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٥٠.

(٣) حكمة الغرب: ص ١٣.

وفي الحقيقة فإن الشرح التوضيحي الذي يقوله كريل عما حدث عن حقيقة حياة كونفوشيوس وفكره يمكن تعميمه بالنسبة لكل هؤلاء الحكماء بل قد يعجب القراء أن معظم هذا الكلام ينطبق أيضاً على العديد من الأنبياء مثل إبراهيم وموسى بل والمسيح نفسه من وجهة نظر العلماء الغربيين، والشخص من أصحاب العقائد الكبرى في العالم الذي يثق العلماء في حقيقة وجوده والقصة الحقيقية لحياته والكتاب المقدس المنقول عنه هو النبي محمد ﷺ .

فإذا طبقنا على سبيل المثال: ما حدث من تحريف من وجهة النظر الإسلامية في العقيدة المسيحية على الفوارق العقائدية بين الزرادشتية والإسلام لربما وجدنا أن المسافة بين العقيدة الزرادشتية والإسلام قد تقارب المسافة بين العقيدة المسيحية والإسلام.

ففي المسيحية قد تحول الإله الواحد إلى ثلاث والنبي إلى إله والأم إلى إلهة أيضاً وقتل الإله على الصليب من أجل افتداء البشر هذا غير الأيقونات والعشاء الرباني وباقي مسائل الكهنوت. وفي الزرادشتية فإن الفارق العقائدي الأكبر بينها وبين الإسلام هو تحول الشيطان إلى إله (وإن كان أقل قوة من الله العظيم القدير عندهم) ومسألة النار المقدسة.

أما مسألة الخلاف في الشرائع بين تعاليم هؤلاء الحكماء وتعاليم الديانات السماوية التي يعترف بها الإسلام فهو أمر يخضع لاختلاف الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه المذاهب كما هو واقع بين شرائع الديانات السماوية نفسها.

لماذا مضيت في هذا الحديث الطويل بعض الشيء عن عدم وجود أدلة يقينية يمكنها نفي احتمال أن هؤلاء الحكماء كانوا أنبياء؟.

الدافع وراء ذلك هو أنه في الصراع الفكري المحتدم بين الدينين والعلمانيين ينقد العلمانيون موقف خصومهم الدينين بدعوى فحواها:

أنه لو كان الدين حقيقة فكيف يمكن تفسير كل هذا التناقض بين الأديان؛ وإذا كان أهل الشرق الأوسط يؤمنون بأن إلههم قد دفع إليهم بالعديد من الأنبياء

لهدايتهم فكيف من الممكن أن يترك أهل الحضارات الأخرى دون أنبياء ومن ثم دون هداية؟

واعتقد أننا قد أجبنا في الصفحات السابقة عن ذلك.

ولكن قد يثور هنا تساؤل هو:

إذا صح الغرض بأن هؤلاء الحكماء كانوا أنبياء» فأين أتباعهم من الموحدين فليس من المعقول ألا يبقى بعدهم أحد على التوحيد.

يمكننا أن نجيب على ذلك بأن المنطقي أن يكون هؤلاء الأتباع هم الأقوام الذين سارعوا إلى الدخول في الإسلام في أول انتشاره.

ومثالهم في ذلك الآرينيين من المسيحيين (أتباع) القديس أريوس (٢٥٦-٣٣٦م) الذي كان متهماً بأنه لا يقر بغير إله واحد، ويقول عنه القديس هيليردي بواتيه «إنه يقر بأنه لا يوجد سوى إله واحد وهو وحده الحق حتى يمنع ابن الرب أن يكون رباً»^(١) حيث يعلق الفيلسوف رجاء جارودي عن ذلك بقوله: «هذه المناقشة اللاهوتية تتيح لنا فقط أن نفهم لماذا كان انضواء هؤلاء الآرينيين (أتباع أريوس) في ظل الإسلام سريعاً جداً فقد اعتنقوه عندما ظهر، وهو الذي قام على أساس رفض ألوهية عيسى واتخذ من هذا الرفض نقطة مركزية في جداله مع الكنيسة في فلسطين وفي سائر البلاد التي كانت يوجد فيها الآريسيون أو ماشابها (من النشاط والنشاط والبريسليين... إلخ) فالوحدانية في الإسلام ولدى الآرينيين تنفى الثالوث كما تمت صياغته في لغة الثقافة الإغريقية في نيفيه»^(٢).

(١) نقلاً عن رجاء جارودي - فلسطين أرض الرسالات الإلهية: ص ١٨٢.

(٢) المرجع السابق: نفس الصفحة.

تناقض عقائد الإغريق مع الأخلاق والعقلانية

والتناقض بين الدين والعقلانية يجد جذوره فى الحضارة الإغريقية القديمة التى تعتبر الحضارة الغربية امتداداً طبيعياً لها، فلم يكن بالديانة الإغريقية المستمدة من الأساطير الإغريقية القديمة ما يغرى العقول اليونانية الكبيرة إلى الإنصات إليها، فالصورة التى رسمها هوميروس مثلاً للآلهة اليونانية فى الألياذة تجعلهم ذوى طبيعة محدودة «لقد أطلق الباحثون على قصائد هوميروس اسم إنجيل الإغريق وهى إن لم تكن كذلك فقد كانت مسئولة أكثر من أى عامل فردى عن تثبيت وتدعيم صورة الآلهة الشبيهة بالبشر فى أذهان الناس. غير أنه من الأهمية بمكان أن نتذكر أن هناك قوة القدر التى تعنى أن زيوس (كبير آلهة اليونان) قد يستطيع تحدى القدر لكن من الخير له ألا يفعل»^(١).

بل لقد كان راسخاً فى تصور اليونان فى عصورهم المبكرة أن هناك تزاوجاً ومعاشرة بين بعض الآلهة بما فيهم زيوس وبين بعض البشر فالتداخل بين البشر والآلهة لديهم كبير جداً إلى الحد الذى «تجد فيه البشر والآلهة يكادون أن يقتربوا من التساوى بل وترجح فيه كفة البشر عن الآلهة أحياناً»^(٢).

وفى ملحمة الأوديسة تجد الإلهة أثينا تتغزل فى البطل اليونانى أديسوس فتقول: «إنك تفوق البشر والآلهة مكرراً ودهاءً وكلانا يتقن الكذب الذى ينفع ولا يضر.

فأنت بين البشر أرجحهم عقلاً وأوضحهم لساناً، وأنا بين الآلهة أكثرهم وأخصبهم خيلاً».

وماتذكره الأساطير من أفعال غير محترمة لتلك الآلهة ما كان ليجعلها جديرة بالاحترام بله التقديس فالسطو والخطف والاعتصاب والخيانة هى أمور لصيقة بها

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب : مجموعة من الكتاب تحت إشراف جفرى بارندر ترجمة إمام عبدالفتاح : سلسلة عالم المعرفة ص ٦٨ .

(٢) دكتور لطفى عبدالوهاب يحيى : الأسطورة فى مأساة أوديب ملكاً بحث منشور بمجلة عالم الفكر . عدد ديسمبر ١٩٨٦ .

وهو الأمر الذى كان له انعكاسه على الضمير الإنثربوجى الغربى، فاسم القارة نفسه (أوروبا) مأخوذ عن ايروبا ابنة ملك مدينة صور التى رآها زيوس (كبير الآلهة لديهم الذى لا تنتهى فضائحه) فهام بها حباً، ولكى يفوز بها تقمص شكل ثور وديع وراح يقفز حولها، وهى تمشى على الساحل وع الفينيفى حتى تمكن من إغرائها بالركوب فوق ظهره وقفز فى الماء حاملاً حبسته إلى كيريت، وهناك أنجب منها ثلاث ذكور وبلوتو (إله العالم السفلى) يختطف الإلهة كورى ويغتصبها فى مملكته تحت الأرض.

وأفروديت (إلهة الحب) تخون زوجها هيفاستوسى (إله النار) مع الإله أريس (إله الحرب). فيصنع هيفاستوس شبكة من حديد، ويلقيها عليهما ليضبطهما متلبسين وكان يُضم إلى مصاف الآلهة العديد من الأباطرة والملوك والقادة مثل الإسكندر الأكبر وهو الأمر الذى تعلمته روما من اليونان فضم مجمع آلهتها الإمبراطور أغسطس إليه (وهو اكتافيو الذى هزم القائد مارك أنطونيو عاشق كليوباترا فى معركة اكتيوم) وأنطونيو نفسه أصبح أوزوريس إله المصريين حتى أن فسبازيان أحد قادة روما الشهيرين بالدعابة عندما شعر بسكرات الموت تقترب صاح: «آه يا عزيزى وأسفاه أظن أننى صائر إلى أن أكون إلهاً»^(١).

فآلهة الأولمب أدنى من أن تكون محل قداسة واحترام وإلهام لدى عقول فلاسفة الإغريق.

فلأن حضارة الإغريق حضارة بدائية جداً مقارنة بالحضارات الأخرى، حيث يمكن التأريخ له بحوالى ١٥٠٠ سنة قبل الميلاد على أفضل الأحوال يقول بريتر أندرسن: «إن الحضارة اليونانية حضارة متأخرة بالقياس إلى حضارات العالم الأخرى. إذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بعدة ألوف من السنين»^(٢) لذا «فالآلهة اليونانية القديمة لم تكن قط مفارقة أو متجاوزة، وظلت الوثنية اليونانية

(١) المعتقدات الدينية لدى الشعوب: ص ١٠٤.

(٢) حكمة الغرب: ج ١ ص ٢٢.

بدائية لأقصى حد لا تعرف أى تجديد . وظلت الآلهة متساوية كل إله يمثل عنصراً طبيعياً دون الوصول إلى درجة أعلى من التجريد والتوحيد.. تظهر بدائية المنظومة الوثنية فى أن الآلهة لم ترسل للإنسان أى نظم أخلاقية متجاوزة لعالم الصيرورة»^(١).

وكما يقول بريتراندرسل : «فإن مجمع الآلهة فى جبل الأولمب فهو حشد صاحب من السادة الذين يعيشون حياة خشنة قاسية، والعقيدة الدينية كما تبدو فى ملحمتى هوميروس تكاد تكون بلافاعلية»^(٢).

ويتحدث الأستاذ يوسف كرم عن آلهة الأولمب فيقول: «نحن هنا فى أحط دركات التشبيه وإيذاء أوقح أشكال الاستهتار . نرى العاطفة الدينية ضعيفة إلى حد العدم والمبادئ الخلقية مقلوبة رأساً على عقب»^(٣).

وهكذا هاجم فلاسفة المدرسة الأيونية (أول مدرسة فلسفية إغريقية) المعتقدات الدينية الإغريقية فهاجم اكزينوفان (٥٧٠ - ٤٨٠ ق.م) النزعة التشبيهية تشبيه الآلهة بالبشر) زاعماً أن الثيران يمكن أن تصنع لنفسها أصناماً مماثلة من الثيران كما تصنع الأسود أصناماً للأسود . كذلك أنكر انكساجوراس ألوهية الشمس وذهب إلى أنها حجر أحمر ملتهب أكبر حجماً من جبل البليونيز (شبه جزيرة المورة) ^(٤).

أما ثاؤافر اسطوس الفيلسوف اليونانى الذى خلف أستاذه أرسطو فى زعامة المدرسة الأرسطية فإنه يذكر المعتقدات الإغريقية متهمكاً وهو يقول: «ومن الخير أن نتذكر أن القائد العسكرى ورجل الدولة الأثينى بعد موت بركليس واسمه نكياس فقد جيشين عام ٤١٢ ق . م لأن عرافين نصحاه أن ينتظر بعد خسوف القمر فى ٢٧ أغسطس ثلاث مرات تسعة أيام»^(٥).

ونحن نتحدث هنا عن التيار الأصيل فى الفلسفة الإغريقية أى تيار الفلاسفة الذين نشأوا بين أناس يعتقدون بالعقيدة الأوليمبية، ومن ثم كان رفضهم لها وهو تيار

١) عبد الوهاب المسيرى - موسوعة العلمانية - تاريخ الفكر العلمانى فى الغرب : ص ٣.

٢) حكمة الغرب : ج ١ ص : ٢٧.

٣) تاريخ الفلسفة اليونانية : ص ٤٣.

٤) جفرى بارندر المعتقدات الدينية لدى الشعوب : ص ٧٦.

٥) المرجع السابق : ص ٨١.

لأيونيين والإيليين وأفلاطون وأرسطو والأبيقوريين. بخلاف تيار ضئيل لم ينعكس تأثيره كثيراً على الفلسفة الغربية الحديثة وهو التيار الصوفي للديانة الصوفية والذي يمثلها بوجه خاص الفيثاغورثيون.

بهذه الطريقة في التفكير المجرد حاول طاليس أول الفلاسفة الإغريق المعروفين إرجاع مبدأ الأشياء جميعاً إلى الماء، أما انكسيمندر فقد أطلق على المادة الأصلية للأشياء اسم (اللامحدود) أي أنها تجمع لانهائي للمادة يمتد في كل الاتجاهات، ومن هذا الأصل ينشأ العالم وإليه سيعود آخر الأمر^(١).

أما انكسيمندر فقد اعتقد أن هذه المادة الأساسية هي الهواء

وأهم فلاسفة المدرسة الأيونية هو هرقليطس (٥٣٦ - ٤٧٠) (وإن كان ينتمي إلى مدينة أفسوس) وعلى الرغم من إنه كان جاهلاً بالطبيعة جهلاً فاضحاً كما سنبين فيما بعد إلا أنه كانت له فكرتان من أهم الأفكار تأثيراً في الفلسفة الحديثة.

الأولى : هي فكرة الصيرورة الدائمة والتي تتمثل في صورتين أولاهما جريان الماء حيث يقول : أنت لا تنزل النهر الواحد مرتين فإن مياهها جديدة تجري من حولك أبداً والصورة الأخرى هي اضطرام النار فهي عنده المبدأ الأول الذي تصدر عنه الأشياء وإليه تعود^(٢).

وبهذا المعنى «أنكر هرقليطس أي ثبات أو خلود وأكد أن الكون متغير متحول دائماً فلا شيء يدوم على حال معين لحظتين متتابعتين. فالصيرورة أو التغير الدائم هو الحقيقة الواحدة»^(٣).

وينسب مؤرخو الفلسفة فكرة التوحيدين الأضداد إلى هرقليطس (وهي الفكرة ذات الأثر الخطير في الفلسفة الجدلية لدى هيغل وماركس). فقد كان يرى أن الواحد هو الآخر وأن الأضداد تنسجم في وحدة واحدة، وكما جاء في عبارته فإن الطريق الصاعد هو نفسه الطريق النازل» وكذلك «الخير والشر واحد» ومن هنا

(١) برتراند رسل - حكمة الغرب : ج ١ ص ٣٥.

(٢) المرجع السابق : ص ٣٦

(٣) د. عبد الوهاب السيري - موسوعة العلمانية (مرجع سابق) : ص ٣.

وسواء كان قصد ذلك هرقليطس أو لم يقصد فإنه قدم بأفكاره نواة لفكر السوفسطائي.

وقد ذهب هرقليطس إلى أن أصل الكون هو النار (المبدأ الواحد) والكون موجود منذ الأزل لم يخلقه إله أو بشر إنما نشأ بذاته فكل شيء يخرج من النار وإلى النار يعود. ولكن النار هي في الواقع محاولته في التعبير عن فكرة التغير حسب نمط. فالنار تتغير ولكنها ثابتة وهي محرّكة للأشياء الأخرى ولا تتغير هي. ولذا فقد قال هرقليطس أن النار هي الإله «الإله نهار وليل شتاء وصيف حرب وسلم وفرة وقلة». ولكنه (مثل النار) يأخذ أشكالاً مختلفة. والإله غير مكترث بالبشر، وبأفكار الإنسان الخاصة بالعدل والشر والخير. فالإله في واقع الأمر هو العملية الكونية التي ليس لها مضمون إنساني أخلاقي.

ويمكن القول أن مانراه هنا هو الظهور التدريجي لفكرة الحتمية التاريخية بل والقانون الطبيعي الذي تخضع له كل الظواهر (الطبيعة والإنسان). وهي الفكرة التي أصبحت محورية في الحضارة الغربية الحديثة. والنفسي الإنسانية ليست منفصلة مستقلة عن الحياة العامة الكونية التي تغمر الوجود وتتغلغل في أجزائه وأنحاءة^(١).

ومن أهم الفلاسفة الإيليين (نسبة إلى إيليا التي بناها الأيونيون بعد هروبهم من الفرس) بارمنيدس الذي رأى الثبات في الوجود وهاجم أفكار هرقليطس، وكانت من أهم أفكاره «أن ماهو موجود فهو موجود ولا يمكن ألا يوجد» وأن «الوجود موجود والللاوجود ليس موجوداً، ولا مخرج من هذه الفكرة أبداً»^(٢).

ثم جاء ديمقريطس (٤٧٠ - ٣٦١ ق. م) فمضى بالمذهب الآلي إلى حده الأقصى ووضعه في صيغته النهائية فقال: إن كل شيء امتداد وحركة فحسب ولم يستثن النفس الإنسانية من ذلك بل ولم يستثن الآلهة التي اعتقد بها فذهب إلى أنهم مركبون من جواهر كالbشر إلا أن تركيبهم أدق فهم لذلك أحكم وأقدر وأطول عمراً بكثير، ولكنهم لا يخلدون فإنهم خاضعون للقانون العام أي للفساد بعد الكون

(١) د. عبد الوهاب المسيري - موسوعة العلمانية تاريخ الفكر العلماني في الغرب ص ٤.

(٢) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٣٠.

واستئناف الدور على حسب ضرورة مطلقة ناشئة من المقاومة والحركة والتصادم دون أية غائية أو علة خارجة عن الجواهر مثل المحبة والكراهية ودون أية علة باطنة مثل التكاثف والتخلخل ودون أية كيفية^(١).

السوفسطائيون

وبظهور السوفسطائيين تبدو الملامح الأولى للمفاهيم البراجماتية والمابعد حدثية المعاصرة فأنكروا الحق والباطل والخير والشر والعدل والظلم وسخروا قدرتهم الجدلية فى إثبات الشئ ونقيضه على السواء وإيراد الحجج الخلافة فى مختلف المسائل والمواقف «فلا يوجد شئ هو واحد فى ذاته وبذاته، ولا يوجد شئ يمكن أن يسمى أو يوصف بالضبط ... لأن كل شئ فى تحول مستمر»^(٢).

والإنسان «هو مقياس الأشياء جميعاً» كما قال بروتاغوراس أهم فلا سفتهم (وهى العبارة التى استند عليه شيلر البراجماتى فى مذهبه بعد ذلك) والعلم ليس إلا وسيلة لجر المنافع، وليس هناك ما يسمى حقاً إلا فى وقت معين وظروف معينة (أو هكذا فإن رأى كل إنسان صحيح بالنسبة إلية، ولا يمكن البت فى الخلافات بين الناس على أساس الحقيقة فلا عجب إذن أن نجد السوفسطائى تراسيما خوس يعرف العدالة بأنها مصلحة الأقوى»^(٣).

وفى تلخيص رائع لهذا المذهب فى صيغة معاصرة يقول الدكتور عبدالوهاب المسيرى^(٤): «لقد أنكر السوفسطائيون أى حقيقة كلية نهائية متجاوزة لحواسنا فلا يوجد ما يسمى «روح العالم» أو «العقل الكلى» خلف الظواهر المتغيرة، والتى ندركها من خلال حواسنا. والمعرفة مستحيلة فلا شئ موجود وإن وجد شئ فلا يمكن أن يعرف، فلا توجد معرفة مستقلة وإذا أمكن أن يعرف فلا يمكن إيصاله للغير. فلكل إنسان حبيس حواس، والحواس تختلف عند الأشخاص، وإذا كان لا يو

(١) المرجع السابق: ص ٤٠

(٢) المرجع السابق: ص ٤٧

(٣) برتراندرسل بحكمة الغرب: ج ١ ص ٩٢.

(٤) موسوعة العلمانية - تاريخ الفكر العلمانى: ص ٥.

جد معرفة مشتركة فلا توجد بالتالى قوانين أخلاقية خارجة يخضع لها الناس جميعاً. ولا يوجد معرفة مشتركة فلا توجد بالتالى قوانين أخلاقية خارجة يخضع لها الناس جميعاً ولا يوجد قانون عام مؤسس على العدالة، لأنه ليس هناك عدالة عامة بالمعنى الذى يفهمه الناس. فالقوانين من اختراع الضعفاء ليخضعوا بها الأقوياء (أرى أن العبارة ينتشلونه: المؤلف) ولذا فإنه يحق للإنسان القوى أن يخرج على القانون إن استطاع ذلك والدافع الأساسى بسلوك الإنسان هو الأنانية، وإذا أصبح الإنسان خيراً فهذا ليس بسبب خير أو شر مفطور فيه، وإنما بسبب عملية التنشئة الاجتماعية والفكرية والمجتمع فى حالة صراع دائم يسود فيه منطق البقاء للأصلح. أى أنهم نجحوا فى دفع كل المقومات المادية إلى نتائجها المنطقية العدمية».

ولقد أطلعنا قليلاً فى شرح هذا المذهب نظراً للتوافق الكبير بينه وبين الكثير من الأفكار الفلسفية الغربية المعاصرة.

أفلاطون

ويمكن تلخيص فلسفة أفلاطون فيما يلى^(١):

١- العالم كما يبدو لحواسنا غير حقيقى، فعالم الحس المتغير، عالم الكثرة والتنوع فى الأفعال والمواقف والأشخاص، عالم لا وجود حقيقى له، وهو مقيد بالزمان والمكان فهو مجرد ظل.

٢- العالم الحسى هو ظل عالم المثل الكاملة والأفكار، ويمكن رده بأسره إلى هذا المبدأ الواحد، وهو عالم متجرد من الزمان والمكان غير مرئى، ولكنه عالم مفهوم معقول لا يدركه إلا العقل توجد فيه الأفكار المثالية المجردة الثابتة المستقلة عن إدراكنا (ويقال لها لوجوس أو الحكمة الإلهية أو عقل الإله).

٣- رُتبت المثل بشكل هرمى، ويوجد أعلى الهرم فكرة الخير.

٤- الإله إله محدود، فهو لم يخلق الكون من العدم وإنما قام بتنظيمه وحسب. فقد حوّل الفوضى (chaos كىوس) إلى نظام (كوزموس cosmos) حسب الأشكال

(١) يراجع فى ذلك د. عبد الوهاب المسيرى - موسوعة العلمانية: ص ١١.

أو الأنماط الأزلية (باليونانية: باراديجما paradeigam) وهذه الأشكال هي أداة الخلق التي استخدمها الإله وهي الشكل الأعلى الذي تنجذب إليه كل الأشياء (وهذه الفكرة ستصبح الفكرة المحورية في كل الفلسفات ذات النزعة الأفلاطونية مثل الأفلاطونية الحديثة).

٥- الإله هو المحرك الأول، ولكنه ليس بكيان مفارق، فهو روح العالم (باللاتينية: أنيموس موندى animus mundi) الواحدة التي تتخلل ثانيا الوجود، وهو القوة الكامنة في المادة المحركة لها، وروح الإنسان هي جزء من هذه الروح الكونية أو الفعل الإلهي الكوني.

٦- ينتج عن هذا أن التعلم هو عملية تذكر للأشياء التي عرفتھا الروح قبل أن تحل في الجسد، أي الأشكال المثالية.

٧- لأن المبدأ الواحد كامن فينا فإن نزعة الحب (إيروس) تدفعنا نحوه دفعاً حتى ننتهي بالاتحاد معه والفناء فيه.

٨- إذا مات الإنسان انتقلت روحه (أو مبدأ الحياة الذي يسرى فيه) إلى كائنات عضوية أخرى أرقى منه أو أحط منه حسب ما استحقته في تجسّداتها السابقة إلى أن تتحرر تماماً فتلتحم بالروح الكبرى أو العقل الإلهي الكوني (الحل الحلولى الكمونى للمشكلة الأخلاقية ومشكلة الثواب والعقاب).

٩- يظهر الإنسان المتأله في شكل الفلاسفة أصحاب العقل القادر على إدراك المثل الثابتة والذين يعرفون صورة الخير. وهم، لهذا، أقدر الناس على حكم العالم وتوجيهه. ولا يمكن سؤالهم عن أفعالهم، فهم وحدهم المطلعون على عالم المثل الثابت المتصلون به، وهم يتناقلون معرفتهم فيما بينهم. وتظهر ثنائية السوبرمان والسب مان (من هو فوق الإنسان ومن هو دونه) إذ تقتصر معرفة العامة على المعرفة الحسية.

ومع هذا، يجب الإشارة إلى أن صورة الخير في حوارات أفلاطون الأخيرة لها وجود ما قبلى، وراء الموجودات الحسية والوجود، ويصبح الخير هو ذاته مبدأ الوجود.

بل وبترادف الخير والإله وتظهر ملامح إله منزّه شخصى يعطف على البشر. هل هذا يعنى أن أفلاطون نزع عن الخير سمة الوجود (المادى) وجعله متجاوزاً له؟ هل وصل إلى أنطولوجيا جديدة يوجد فيها عنصر مطلق مفارق للعالم الواحدى المادى ولكن لا يُردّ إليه العالم بأسره؟ هل هذه ثنائية فضفاضة تتجاوز الواحدية المصمتة والثنائية الصلبة؟ من الصعب الإجابة على السؤال، وهذه اللحظة النادرة ليست الوحيدة ولها أصدأؤها فى تاريخ الفلسفة الغربية (ولعل فلسفة كانط هى آخر المحاولات الحقيقية للإفلات من قبضة الحلولية الكمونية الواحدية والصيرورة العمياء).

أرسطو

يذهب أرسطو إلى أنه لما كانت الحركة أزلية، كان المحرك الأول أزلياً. وإذا كان هناك حركات أزلية عدة وجب القول بمحركين أوائل أزليين، على رأسهم أول هو مبدأ حركة سائر الأشياء^(١). والواقع أنه توجد، إلى جانب الحركة الأولى الدائمة الواحدة الصادرة عن المحرك الأول، حركات أخرى خاصة للسيارات قد نصل فى حسابها إلى ٥٥ أو ٤٧، فهناك مثل هذا العدد من الجواهر غير المتحركة. والعقيدة القديمة صادقة إذ تقول إن الكواكب آلهة. والكواكب إلهية حقاً بشرط أن ننظر إليها فى أنفسها، مجردة عما أضيف إليها فيما بعد من أساطير وتصاوير بشرية وحيوانية، لإقتناع العامة وخدمة القوانين والمصالح المشتركة^(٢). ولكن ما الفرق بين هؤلاء المحركين والمحرك الأول؟ يلوح من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلاً لا بالذات ولا بالعرض، وأن المحركين الآخرين متحركون بالعرض مع أملاكهم كالنفس تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه^(٣). ويلوح من جهة أخرى أن المحرك الأول خارج العالم، بينما الباقون فى أفلاكهم، دون أن يكون اتصالهم بها اتصال الصورة بالهيولى، لأنهم عقول مفارقة. ولكن هذين الفارقين عرضيان، ويزيدنا حيرة أن أرسطو، بعد ما تقدم، يقرر أن العالم واحد ويبرهن على هذه الوجدانية بما يلي:

(١) نفس القول فى السماع الطبيعى م ٨ ف ٦ ص ٢٥٨ ع ب س ١٠ وما بعده.

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ بأكمله.

(٣) السماع الطبيعى م ٨ ف ٦ ص ٢٥٩ ع ١ س ٣٠ وما بعده.

لو كان هناك عوالم عدة لكان هناك مبادئ محركة عدة متفقة بالنوع مختلفة بالعدد، ولكن الوجود الأول برىء عن المادة فلا يمكن أن يتكرر من حيث إن المادة هى التى تكثر الصورة؛ فالمحرك الأول واحد؛ والعالم واحد^(١) فما القول إذن فى المحركين الخمسة والخمسين أو السبعة والأربعين وهم بريئون عن المادة كذلك؟ كيف أمكن أن يتكثروا مع كونهم أفعالا محضة؟ لقد خالف أرسطو مبادئه فى هذه المسألة الخطيرة، وخرج على التوحيد اللازم من مذهبه، لنفس السبب الذى جعله يتشبث بقديم العالم؛ وهو أن الله يفعل ضرورة لا اختيارا، وأن الفعل الضرورى محدود إلى مفعول واحد، فكان مشركا بأدق معنى لكلمة الشرك، لا كأفلاطون.

نعود مع أرسطو إلى المحرك الأول نتعرف ماهيته، فنجد المحرك الأول ليس جسميا - وأنه يحرك كفاية - وأنه معقول ومعشوق فلننظر فى كل منها. القضية : ليس المحرك الأول جسميا، لأنه إن كان جسماً فلا يخلو أن يكون إما لامتناهياً. أو متناهياً. ولا يمكن أن يكون جسم لامتناهياً ولا يمكن أن يكون المحرك الأول جسماً متناهياً، لأنه يمتنع أن قوة متناهية تحرك حركة لامتناهية منذ الأزل وإلى الأبد^(٢). ونحن نفضل على هذا الدليل دليلاً أعمق يذكره فى موضع آخر هو : أن المادة قوة ، ونحن نطلب جواهر دائمة لا تكون بالقوة بل تكون فعلا ليس غير، فهى إذن مفارقة للمادة^(٣).

والمحرك الأول يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعشوق والمعقول « أى شأن العلة الغائية، لأن المحرك الطبيعى تينفعل طبيعياً والمحرك الإدارى ينفعل بالغاية وهى لا تنفعل به . فالمحرك الأول « هو الخير بالذات، فهو مبدأ الحركة هو المبدأ المتعلقة به السماء والطبيعة»^(٤).

أن الله يحرك كمعقول ومعشوق . هو معقول لأنه فعل محض، وفعله التنقل، فهو

^(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٨ ص ١٠٤٧ ع ١ س ٣١٠ إلى نهاية الصفحة.
^(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٣ ع ١ س ٥ - ١٢ ، والسماع الطبيعى م ٨ ف ١٠ ص ٢٦٧ ع ب س ١٩ إلى نهاية الفصل.
^(٣) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦ ص ١٠٧١ ع ب س ٢٠ - ٢٢.
^(٤) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ١ س ٢٦ - ١٠٧٢ ع ب س ١ - ١٥.

لتعقل القائم بذاته. والتعقل بالذات تعقل الأحسن بالذات، أى الخير الأعظم، والتنقل فيه عين المعقول، فحياته تحقق أعلى كمال، ونحن لانحياها إلا أوقاتاً قصاراً، أما هو فيحياها دائماً أبداً وعلى نحو أعظم بكثير مما يتفق لنا^(١). ومعقوله ذاته لاشيء آخر، فإنه فعل محض لا يتأثر عن غيره، فإذا عقل غيره تفقد عقل أقل من ذاته، وانحطت قيمة فعله، فإن من الأشياء ما عدم رؤيته خير من رؤيته... فالعقل فيه والمعقول والعقل واحد^(٢).

إن الله عند يشبه يشبه قائداً وقف كالتمثال اعتزازاً بكرامته ، وكأن هناك عساكر من خشب أخذت تحاكيه على قدر استطاعتها ، فتنظمت جيشاً حقيقاً؟^(٣).

فالإله - حسب تصور أرسطو إله ثابت أزلى غير جسمى، وهو المحرك الأول، وهو لا يتحرك بالضرورة وإلا انقسم إلى جزء محرك وجزء متحرك. وهو تحقق الصورة الوحيدة بلا مادة ، والوجود الذى ليس له امتداد، نشاطه الوحيد هو الفكر المحض، فهو فكر لا يفكر إلا فى الفكر. وهو كامل تمام الكمال، فهو هدف المعرفة الأوحد وتتجه إليه الموجودات بأفعالها، فهو موضوع تفكيرها وعشقها^(٤).

أبيقور

يضطلع أبيقور (٣٤١ - ٢٧٠ ق.م) بأهمية خاصة جداً بالنسبة لجميع الفلاسفة على السواء فهو وإن كان فى الحقيقة مبتكر لمذهب فلسفى خاص إلا أن الأهم من ذلك هو أنه أكثر الفلاسفة الإغريق تأثيراً على الواقع المعاصر، فإذا كانت ملامح الاتجاه البراجماتى بدت فى أفكار السوفسطائيين فإن أبيقور يعد هو المؤسس الحقيقى لهذا الاتجاه، وإن كان منظروه المحدثون ذهبوا بالمذهب إلى أقصى المدى الذى تقتضيه أسسه الأولى فى أفكار أبيقور، وربما كان هو نفسه لم يقصد أن يبلغ بأفكاره هذا المدى الخطير على الواقع الإنسانى بوجه خاص الذى دفعها إليه منظرو البراجماتية المحدثون.

(١) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٧ ص ١٠٧٢ ع ب س ١٥ ٣٠.

(٢) ما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٩ ص ١٠٧٤ ع ب س ٢٠ وما بعده.

(٣) إعتدنا فيما سبق فى مادة أرسطو على يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية (بتصرف).

(٤) د. عبد الوهاب المسيرى: موسوعة العلمانية: ص ٩.

فى الخامسة والثلاثين من عمره افتتح مدرسة فى أثينا أقبل عليها التلاميذ رجالاً ونساءً ليتعلموا حياة اللذة السهلة وكان يقول (١): «لا يبطئن الشاب فى التفلسف ولا يكلن الشيخ من التفلسف فإن كل سن ملائمة للعناية بالنفس، وأن القول بأن ساعة التفلسف لم تحن بعد، أو أنها فاتت، معناه أن ساعة طلب السعادة لم تحن بعد أو أنها فاتت».

وهكذا كانت السهولة من أبرز معالم مذهبه الحسى أى الذى جعل من الإحساس منطلقاً إلى الإدراك؛ فالإحساسات عنده صادقة على السواء أما خطأ الإحساس فليس يقع على الإدراك بل فى الحكم الذى يضيفه العقل إلى الإدراك وتناقض الحواس لا يقع بين الإحساسات لأن لكل إحساس مجاله الخاص، وإنما هو يقع بين الأحكام التى تضاف إليها، وغاية الحياة هو هذه اللذة ومتى تقرر أن اللذة غاية لزم أن الوسيلة إليها فضيلة وأن العقل والعلم والحكمة تقوم فى تدبير الوسائل وتوجيهها إلى الغاية المنشودة وهى الحياة اللذيذة السعيدة، فليس من الحق وصف اللذة بأنها جميلة أو قبيحة شريفة أو خسيصة فإن كل لذة خير وكل وسيلة إلى اللذة خير كذلك.

وأبيقور يستبقى الفضائل المعروفة فى حدود ما يتفق مع المنفعة، ويكفل الطمأنينة (وكم هو عزيز لفظ الطمأنينة هذا على ولم جيمس فيلسوف البراجماتية الشهير) فالعفة تقتصر على اللذات الطبيعية الضرورية وتقتنع منها بمقدار خشية الاضطراب والألم، وترجع الشجاعة إلى أنها تجعل الألم فى سبيل الألم فى اللذة والتسليم بما لا مفر منه، والصدقة نافعة لذيدة. فالحكيم يتعهدا كوسيلة للسعادة، ولكنه يتجنب الحب لأنه مصدر اضطراب للنفس. كذلك لا يتزوج الحكيم فى الأكثر لما يعجز الزواج من شواغل متعددة أما العدالة فموضوعها ألا يضر بعضنا بعضاً مخافة رد الفعل، وبقول أكثر صدقاً فإن علينا أن نقبل القانون لنحتمى من العدوان لا أكثر فإذا رأينا فى الخروج على القانون منفعة لنا فإذا أمكننا أن نخرج عليه دون أن ينالنا أذى قلنا ذلك ونحن بمأمن من حكم الضمير» (٢).

(١) نقلاً عن يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢١٥.

(٢) راجع يوسف كرم - المرجع السابق: ص ٢١٩: ٢٢٢.

ومن ناحية أخرى فقد كان أبيقور مادياً يؤمن بالمذهب الذرى عند ديمقريطس . غير أنه لم يأخذ بالرأى القائل أن حركة الذرات تحكمها قوانين صارمة، وفي رفض أبيقور لكل ماهو ضرورى صارم، كان رفضه للدين وللقانون ولقوانين الضرورة التى تحكم الذرات أيضاً. ومع ذلك فالذرات عند أبيقور «يسمح لها بقدر معين من الاستقلال التلقائى، وإن كانت أى عملية معينة ما إن تبدأ فى الحدوث حتى يصبح مجراها التالى متمشياً مع القوانين»^(١).

وعلى الإنسان أن يسيطر سيطرة كاملة على رغباته واللذة العقلية قيمة من اللذة الجسمية . وخير لذة يتطلبها الإنسان هى الطمأنينة أو التوازن الداخلى «والوصول إلى ذلك يتوقف على الفرد نفسه أكثر من ظروفه الخارجية. وقمة الحكمة وطريقة الوصول إلى الطمأنينة هى حين يدرك الإنسان أنه جزء من قوانين الكون ونظامه، وأن قانون الصيرورة يسرى على كل شىء على الإنسان والأشياء بل والآلهة»^(٢).

وكان لابد أن تتوافق آراؤه فى الدين مع مذهبه فى اللذة فعلى الرغم من أنه كان يعارض الدين بشدة فإنه لم يرفض فكرة وجود الآلهة «غير أن وجودها لايزيد حياتنا خيراً أو شراً ذلك لأن الآلهة ذاتها تمارس المبادئ الأبيقورية بكل شغف، ومن ثم فهى لا تكترث بمشاكل البشر ولا تفرض ثواباً أو عقاباً»^(٣).

الرواقيون

أما الفلسفة الرواقية فتعود إلى زينون القبرصى (٣٤٢ - ٢٦٠ ق.م) الذى انتقل إلى أثينا وأنشأ مدرسة خاصة به وكان من عاداته أن يحاضر فى رواق ومن هنا جاءت تسمية المذهب: ونقطة الانطلاق عند الرواقيين هى أنه ليس فى الوجود غير المادة ولاوجود سوى جوهر واحد مادى، فكل شىء بما فى ذلك الروح والإله مادة. وقد ذهبوا إلى أن النار هى أساس كل شىء وأن الإله هو هذه النار.

(١) برتراندرسل حكمة الغرب: ج ١ ص ٢٠٩.

(٢) المسيرى - مرجع سابق: ص ١١

(٣) برتراندرسل . مرجع سابق: ص ٢١٠.

ومصدر المعرفة هو العالم الخارجى عالم الحواس الخمس ومقياس الحقيقة هو الشعور «فالشيء الحقيقى إنما يفرض نفسه على نفوسنا فرضاً بحيث توقن النفس تمام اليقين أن هذا الشيء المعين موجود فى الخارج»^(١).

والأشياء تعود إلى النار مرة أخرى فى حريق شامل لتبدأ دورة جديدة. وعلى الإنسان أن يوجه إرادته إلى الامتزاج مع الطبيعة لا أن يعارضها وتلك هى الفضيلة التى قوامها العيش فى وحدة مع العالم.

«والإنسان حين يرفض المطالب الزائفة للخيرات الخارجية تصبح حريته كاملة لأن فضيلته التى هى الشيء الوحيد الجدير بالاهتمام؛ لا يمكن أن يؤثر فيها أى ضغط خارجى»^(٢).

ما نريد قوله أنه فى هذا الجو الدينى الأسطورى الدنس الذى اتسمت به الحضارة الإغريقية لم يكن من المعقول أن يذهب الفلاسفة الذين وضعوا أسس التفكير الغربى مثل أرسطو إلى عرافة دلفى ليسألوها عن ماهية حقائق الكون أو حتى عن حقيقة الدين نفسه حتى تروح فى غيبوبة وتجيّب عن التساؤلات بإجابات تحمل تأويلات شتى. فالديانة اليونانية لم يكن بها أى قدر من المعقولة أو القداسة وما كان للفلاسفة سوى أن يعتمدوا على عقولهم وخبراتهم الواقعية فى العمل على إدراك حقائق الوجود، أو إدراك حقيقة الدين نفسه، وسواء نتج عن ذلك فلاسفة ملحدّين أو فلاسفة مؤمنين، فإن الطريق الإستمولوجى (المعرفى) لإدراك ذلك كان مستقلاً عن الديانة اليونانية، فحتى الذين ذهبوا إلى الإيمان بوجود الله فإنهم ذهبوا إلى ذلك من خلال تصوراتهم، بل ومن خلال هذه التصورات العقلية حدّدوا تصورهم للصفات الإلهية. بل والتصور الأرسطى بالذات للإله الذى لا ينشغل بالعالم وإنما بتأمل ذاتى لانهاية له هو الذى ترك بصماته فى الفكر الدينى الفلسفى لدى الغرب.

وعلى ذلك فإن السمة الرئيسية التى تحكم الطريقة الأغريقية فى التفكير الفلسفى

(١) المسيرى - مرجع سابق: ص ٩

(٢) بريتراندرسل . مرجع سابق: ص ٢١٢.

هى الاقتصار على العقل البشرى، وخبراته فقط فى معرفة الحقيقة وتجريد الوعى البشرى من أى معرفة دينية للحقيقة أو بقول آخر البحث عن ثمار الحقيقة فى غير شجرة الدين تماماً وإلى الأبد.

إن عقولهم غلف عن الاقتناع بأنه من الممكن أن يكون هناك شىء يسمى وحى يتدخل الله من خلاله فى شئون العالم، ويصطفى أحداً من خلقه ليقوم بمهمة إبلاغ رسالته إليهم.

إنهم لا يستطيعون أن يتصوروا - وبالتالى أن يقبلوا - أن هناك شيئاً سيهبط من السماء إلى الأرض ليشق نسيج الألفة الرتيب الذى ينسج حياتهم، ويكشف لهم عن حقيقة الوجود ويحدد لهم الدستور المعيشى الذى ينبغى أن تكون عليه حياتهم وعبادتهم.

وهذا هو المعنى الحقيقى للعلمانية الذى لا يسمح لشيء آخر غير العلم أن يتدخل أدنى تدخل فى حياة الإنسان وتصوراته ولا يترك حتى للدين نفسه أن يحدد موقعه من تلك الحياة، بل هى - لو أرادت أن تسمح بذلك التدخل الذى تقوم بتحديد النطاق الضيق للدين الذى ينبغى أن يعيش فيه دون أن يفكر فى الخروج عنه.

ونفس هذا الإرث هو الذى حدد طريقة التفكير فى الفكر الغربى الحديث فما يقوله الإرث الدينى يلقي وراء الظهر ويحدد الفكر البشرى ما ينبغى أن يكون عليه التصور الدينى ذاته فإما أن يصنع الله العالم ويتركه وشأنه، كالمهندس الذى يصنع الساعة لتعمل دون حاجة إليه كما عند فولتير. وإما أن يكون الدين محض اختراع لتخدير الشعوب كما عند ماركس. أو معبر عن طفولة الفكر البشرى كما عند أوغست كونت. وإما أن يتشكل الدين والإله بالطريقة التى تتوافق مع مصالح الإنسان ومنافعه، كما عند وليم جيمس. يقول المستشرق أربرى^(١). «إن المادية والإنسانية والمذهب الطبيعى والوضعية كلها أشكال للادينية. واللادينية صفة مميزة للفكر الغربى».

(١) نقلاً عن د. سفر الحوالى : العلمانية.

وهذا الذى نقوله عن كون العلمانية هى السمة الأساسية التى تحكم الطريقة الإغريقية فى التفكير هو ما يذهب إليه الكثير من مفكرى الغرب أنفسهم، يصف الفيلسوف الإنجليزى الشهير برتراند رسل^(١) توما الأكويني^(٢) بأن التمرد على جموده الفكرى أدى إلى «سير التيار الفلسفى الرئيسى مرة أخرى فى القنوات العلمانية، بحيث عاد إلى روح الاستقلال التى كانت تسود فلسفة القدماء».

ويقول ج. ح. كراوزر^(٣) واصفاً ثالث (أحد علماء الإغريق) بأنه: «قد قام بتمحيص المعلومات القليلة التى بلغت عن العلوم الرياضية عند المصريين والبابليين بنفس الطريقة العلمانية التى استخدمها فى التحرى عن مدى صدق الحكايات التى كانوا يقولون بها عن الخلق».

وتقول الكاتبة الأمريكية المهتدية مريم جميلة (مارجريت ماركوس سابقاً)^(٤).

«وبشغف شديد تحويل مفكرو «عصر النهضة» إلى الإستهام من علوم اليونان والرومان اتلقديمة وبإحلال الإيمان بقدرة العقل البشرى المجرد محل الإيمان بالله».

نستطيع أن نستخلص من كل ماسبق التأكيد على أن مفهوم العلمانية كطريقة فى التفكير تسود الحضارة الغربية هو أنها تعنى: الاقتصار على العقل البشرى وخبراته فى إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة.

(١) حكمة الغرب : ج ١ .

(٢) فيلسوف لاهوتى فى العصور الوسطى .

(٣) صلة العلم بالمجتمع : ج ١

(٤) الإسلام فى مواجهة الغرب : ص ٢٣، ٢٤ .

أصل الحضارة الإغريقية

الحضارة الإغريقية وقيمتها

الحقيقية بين الحضارات القديمة

الحالة السياسية لليونان

أولاً: بلاد الإغريق

سنبرز في الصفحات التالية مدى المفارقة الكبيرة بين الحقيقة الواقعة والخيال المخادع فيما يتعلق بالمجد المزعوم للحضارة الإغريقية القديمة ومنجزاتها العلمية حيث يجعل البعض من ذلك مستنداً على إثبات الإدعاء بانفراد الفلسفة الإغريقية ومن ثم الطريقة العلمانية في التفكير بالقدرة على الإبداع العلمى والتقنى.

- دولة المدينة:

لم تكن للأمة اليونانية دولة موحدة إلا في السنوات القليلة التي حكمها الإسكندر وكانت قبل ذلك التاريخ عبارة عن مجموعة من المدن المتنافسة التي كثيراً ما تشتعل بينها الحروب والتي كان من أشهرها الحرب البولوينيزية بين أثينا وأسبرطة. ومن ثم شاع بين أهل هذه البلاد مفهوم المدينة الدولة مثلما كان في مدينة أثينا.

وقد مرت مدينة أثينا بسلسلة من التغيرات كان أولها سيادة النظام الملكى ثم انتقلت السلطة تدريجياً إلى أيد الأرستقراطية التي أعقبتها فترة من حكم الملوك غير الوارثين أو الطغاة وفي النهاية انتقلت السلطة السياسية إلى المواطنين، وهذا هو المعنى الحرفى للفظ «الديمقراطية» ومنذ ذلك الحين أخذ حكم الطغاة والديمقراطية يتناوبان.

وصف أثينا:

وصف أحد الزائرين مدينة أثينا فقال: «إن الطريق إلى أثينا يدخل السرور على القلب، فهو يخرق حقولاً مزروعة من أولها إلى آخرها، أما المدينة فلا تسقط عليها

الأمطار وتعانى من نقص المياه، والشوارع ليست إلا أزقة عتيقة يائسة، ومنازلها متواضعة قليلها حسن، وحين يصل الغريب إليها لأول مرة لا يكاد يصدق أن هذه هى أثينا التى طالما سمع عنها»^(١).

الواقع أن أثينا كانت تجهل المرافق الصحية التى تتمتع بها مدينة أورشليم أو مدينة هارابا الهندية قبلها بألفى عام وكانت بيوتها تشاد باللبن مع أسقف من القوميداً وحتى من الطين والقشر ولم تكن الشوارع مرصوفة فكان الضيق منها يتحول إلى طين فى الربيع وتراب فى الصيف. ولم تكن نيران الفحم النباتى بقادرة على محو لسعة الشتاء تماماً، وكانت البيوت الصغيرة المشيدة من طابق واحد تصبح أشبه بالأفران فى الصيف.

كانت أثينا تنقصها وسائل الراحة المتوفرة فى حياة المدينة الكبيرة وهى مثل المدن/ الدول القديمة كانت أشبه ببلدة صغيرة فى الواقع إذا كان يمكن قطع المسافة من وسطها إلى أطرافها فى خمس عشرة دقيقة. لقد كانت مدينة من المزارعين الفلاحين الذين كان لا يزال على الكثيرين منهم أن يتوجهوا إلى الحقول المجاورة للاعتناء بأراضيهم، فلم تكن أثينا تختلف كثيراً عن قرية ريفية من حيث التكنولوجيا ووسائل الراحة والتخطيط المادى ومعيشة السكان^(٢).

وهذه الصورة الواقعية عن أثينا تظهر لنا مدى الشطح فى الخيال الذى يصور به العلمانيون الحضارة الإغريقية بإضفاء قدر هائل من الأبهة الزائفة عليها لتناسب مع المجد العلمى المزعوم الذى نسبوه إليها وهى فى النهاية بكل مظاهرها الحضارية لا ترقى لبلوغ الأبهة الحضارية لضاحية من ضواحي المدن الإسلامية الكبرى فى التاريخ الإسلامى كبغداد أو دمشق أو القاهرة أو قرطبة^(٣).

(١) حكمة الغرب: ج ١ ص ٢٢.

(٢) كافين رايلى: الغرب والعالم والعالم ج ١ ص ١٠٢.

(٣) راجع وصف بعض مدن الحضارة الإسلامية فى الباب التالى.

يقول ول ديورانت (١):

«لم يكن هناك ديمقراطية بالمعنى المفهوم لنبذها ومهاجمتها لأن عدد العبيد فى أثينا بلغ (٥٠,٠٠٠) من أصل (٤٠٠,٠٠٠) من السكان وكانوا مجردين من الحقوق السياسية من أى نوع. أما الأحرار البالغ عددهم (١٥٠,٠٠٠) فلم يتمكن سوى عدد قليل منهم من تمثيل أنفسهم فى الجمعية العامة حيث كانت تبحث وتقرر سياسة الدولة».

ثانياً: الآراء السياسية لفلاسفة اليونان سقراط وأفلاطون

كان المسئولون من الحكام وممثلى الشعب، ومن الديمقراطيين بشكل خاص ناقلين على الفلاسفة والفلسفة: على سقراط ثم على أفلاطون بعد موت سقراط لأنهما كانا من أصدقاء الطفلة وأقربائهم الذين حكموا أثينا بمالأة إسبرطة. ولعل إدانة سقراط ترجع بعض أسبابها إلى شعور الديمقراطيين الأثينيين بأن سقراط نفسه لم يكن من أنظار الحكم الديمقراطى وبأنه كان من المعجبين بإسبرطة ويؤيد هذا الافتراض موقف أفلاطون الذى أضطر إلى ترك المدينة عند وفاة صديقه والذى أشاد بعد ذلك فى كتبه السياسية بالنظم الإسبرطية.

«لقد كان أفلاطون فى الثامنة والعشرين عند موت سقراط، وترك هذا المصير المحزن أثراً على كل تفكير التلميذ، وملأه إحتقاراً للديمقراطية وكراهية للجماهير والجموع التى ولدتها فى نفسه نشأته الأرستقراطية، وساقه إلى قرار يستدعى ضرورة القضاء على الديمقراطية واستبدالها بحكم الأعقل والأفضل من الرجال (٢)».

جمهورية أفلاطون:

يرى أفلاطون أن المواطنين فى جمهوريته المثالية ينقسمون إلى ثلاث طبقات: الحكام والجنود وعامة الشعب. أما الحكام فهم صفوة محدودة العدد هى وحدها التى

(١) قصة الفلسفة: ص ٨.

(٢) ول ديورانت المرجع السابق ص ١٩.

تملك زمام السلطة السياسية وعندما تنشأ الدولة للمرة الأولى يعين المشرع الحكام وبعد ذلك يخلفهم أمثالهم ولكن من الممكن للأطفال الممتازين من الطبقات الدنيا أن يرتفعوا إلى مستوى طبقة الحكام، على حين أن ذرية هذه الطبقة إذا كانت متدنية المستوى يمكن أن تهبط إلى مستوى الجند. أو العامة.

وحياة الحكام الاجتماعية والاقتصادية هي حياة مشاعية صارمة فيوتهم بسيطة وهم لا يأكلون إلا ما يحتاجون إليه في معيشتهم الخاصة وهم يأكلون سويًا في جماعات، ولا يقتاتون إلا مأكولات بسيطة ويعيش الجميع (أي طبقة الحكام) في شيوعية تامة، فجميع النساء (هن) زوجات (جميع) الرجال ولكن الحاكم يحافظ على أعدادهم بأن يجمع في أعياد معينة بين مجموعة مناسبة من الرجال والنساء يفترض أنها أختيرت بالقرعة، ولكنها في الواقع أختيرت من أجل تحسين النسل ويؤخذ الأطفال من أمهاتهم عند ولادتهم ويربون سويًا على نحو لا يعرف معه أي شخص من هم أبواه الحقيقيان أو من هم أبنائهم. أما أولئك الذين يولدون من زيجات لم يقرها الحاكم فيعدون أبناء غير شرعيين، كما يتم التخلص من المشوهين والمنتمين إلى سلالات هابطة. ويختار أفضل الجميع لكي يتعلموا الفلسفة ومن يتفوقون فيها يكونون في النهاية هم الصالحون للحكم^(١).

وهكذا صور لنا أفلاطون شيوعية أرسقراطية أو دكتاتورية الشيوعيين المتفلسفين فما كان يحق للصناع أن يشاركوا في حكم المدينة لأنهم لا يطبقون التلفسف وبالتالي لا قدرة لهم على توجيه الدولة إلى أسمى أهدافها، بل لم يكن من مقترحات أفلاطون أن يمتد نظامه الشيوعي حتى يشمل الصناع (أي الشعب)، الذين ينبغي أن يقتصر تعليمهم على تلقينهم أصول صناعتهم وأن تظل حالتهم كما هو المعهود من حالتهم في كل الأرسقراطيات.

(١) راجع: برتر اندرسل: حكمة الغرب ج ١ ص ١١٩ وما بعدها وراجع أيضاً تاريخ الحركات الاشتراكية ج ١ وقصة الفلسفة لديورانت.

أرسطو:

أما أرسطو فقد كان أكثر هؤلاء الفلاسفة ميلاً إلى الاستبداد والعنصرية وكما يقول ول ديورانت (١): «ليس من المتوقع أن نجد في معلم الإمبراطور (الإسكندر) أو زوج الأميرة روابط وثيقة مع عامة الشعب».

وحرص أرسطو هذا على الارتكان إلى الحكام يعود إلى طبيعته الخاصة التي «يعوزها الحماسة المضحية بالنفس إغوازا رهيباً (٢)».

وفي رأى أرسطو إن الناس منذ الساعة الأولى من ولادتهم بعضهم سادة العقل لذلك فمن الأفضل أن يندرج جميع الضعاف تحت حكم السيد.

«ومن الأفضل أن يكون الحكام حاكماً واحداً، ويكون القانون بالنسبة لهذا الحاكم الأفضل أداة وليس قيداً أو حداً، إذ لا قانون يسرى على أصحاب المقدرة البارزة من الرجال، إنهم هم القانون، ومن السخرية أن يحاول.. أحدنا وضع قانون لهم وسيكون جوابهم على من يحاول وضع ذلك بما ذكر في إحدى الأساطير اليونانية: قالت الأسود للأرانب في مجلس الوحوش عندما طالبت الأرانب المساواة للجميع: أين مخالبك (٣)؟»

أما عن وضع المرأة في رأيه فهي من الرجل «كالعبد من السيد وكالعمل اليدوى من العمل العقلى وكالبربرى من اليونانى. فالمرأة رجل ناقص، تركت واقفة على درجة دنيا من سلم التطور. والذكر متفوق بالطبيعة والمرأة دونه بالطبيعة، والأول حاكم والثانية محكومة. وهى ضعيفة الإرادة وبذلك فهي عاجزة عن الإستقلال. وأفضل مكان لها حياة بيتية هادئة، تكون لها السيادة المنزلية بينما يحكمها الرجل فى شئونها الخارجية (٤)».

(١) قصة الفلسفة ص ٩٢.

(٢) هـ. ج. ويلز معالم تاريخ الإنسانية مجلد أول ٢٠ ص ٣٩٤.

(٣) ديورانت: قصة الفلسفة ص ١٠٢.

(٤) المرجع السابق ص ٩٧.

وعلى أساس تقسيمه السابق للناس إلى سادة وعبيد كان تسويغه لشرعية الرق. ولقد كانت نظرة أرسطو للشعوب الأخرى نظرة مفرطة في العنصرية فهو الذى حفز الإسكندر على غزو هذه الشعوب وحكمها حتى ولو أدى ذلك إلى إبادةهم «فاليونانيون أعلى بطبيعتهم من البرابرة ومن ثم فإن من الطبيعى أن يكون الأجانب عبيداً^(١)» ولأن أرسطو هو سيد العالم والمعلم الأول لدى الغربيين فلقد ظلت لأفكاره هذه أثرها الراسخ فى عقولهم وأفعالهم.

ويحاول ويلز أن يقدم لأرسطو العزاء فى موقفه المتخاذل فى تسويغه للإستبداد والرق.

«وربما لم يتهياً لأرسطو أن يكون لنفسه غير شخصية ضئيلة فى التاريخ الفكرى لولا تلك الهبات التى كان يتلقاها من الملك فإنه استطاع بفضلها أن يبرز ذكائه الباهر فى صورة مادية ويجعل له أثراً محسوساً. فالرجل العادى يفضل الطرق السهلة ما دام فى استطاعته سلوكها وصولاً يكاد يأبه متعمداً بما تنتهى به تلك الطرق آخر الأمر حتى ولو أدت به إلى طريق مغلق. ولما أن وجد عامة معلمى الفلسفة أن تيار الحوادث أقوى من أن يستطيعوا ضبطه على الفور. وانصرفوا فى تلك الأيام من إعداد خطط المدن النموذجية وتخطيط المناهج الجديدة للحياة. تحولوا إلى إتقان أساليب التهرب الجميلة التى تبعث العزاء والسلوى إلى النفوس»^(٢).

هذا هو الدور السياسى لأرسطو طاليس فخر الحضارة الإغريقية عند الغرب وهذه هى قيمته الحقيقية فى ضوء التحليل العلمى الكاشف وليس فى ظل الأبهة الإغريقية التى لا تقارن.

(١) بديتراندرسل نفس المرجع ص ١٨٢.

(٢) ويلز: نفس المرجع ص ٣٩٦.

أثر الحضارات القديمة في الحضارة الإغريقية

يروى ديورانت أن أفلاطون «سافر إلى مصر وتأثر عندما سمع من طبقة الكهنة التي كانت تحكم مصر يومئذ أن اليونان دولة وضيعة تنقصها التقاليد الثابتة والحضارة العميقة»^(١). ثم يعلق على ذلك قائلاً: وكان فلاسفة النيل في ذلك العهد لا يعيرون اليونان أهمية بالغة أو إهتماماً جدياً»^(٢).

ويقول عنه أيضاً في موضع آخر «لقد تأثر بحكومة رجال الدين في مصر، وحيث وجد هناك شعباً عظيماً، ومدينة قديمة تحكمها طبقة صغيرة من رجال الدين، بالمقارنة مع حكم الطغيان والنزاع والضعف وعدم المقدرة الذي كان يطبع نظام الحكم في أثينا في ذلك الوقت. فقد شعر أفلاطون أن الحكومة المصرية تمثل دولة أرقى وأرفع بكثير من دولة أثينا».

إن هذا الذي يذكره عن أفلاطون ويؤيده يعطى إنطباعاً حاسماً عن مدى تفوق الحضارة المصرية القديمة على الحضارة الإغريقية لأن عصر أفلاطون المقصود بهذه المقارنة يمثل العصر الذهبي للحضارة الإغريقية.

لقد تأثرت الحضارة الإغريقية بالحضارات التي سبقتها تأثراً كبيراً وبالذات الحضارة المصرية والبابلية والهندية يقول المؤرخ العلمي ج. ج. كراوزر^(٣): لقد كانت مساهمة الإغريق الكبرى في تقدم العلم على يد جماعة من رجال الإغريق في المدن الأيونية الناشئة الذين بدءوا في دراسة ما كان يصل إليهم من آداب وعلوم الكهنة المصريين والبابليين».

وأهم هؤلاء العلماء المشار إليهم طاليس الملطي (نسبة إلى مدينة ملطية التي تقع على الساحل الأيوني وهو الساحل اليوناني المواجه لمصر) وفيثاغورث من مدينة ساموس القريبة من الساحل الأيوني.

ويقول الأستاذ أوليري^(٤): «يقال أن طاليس درس العلوم الطبيعية والرياضيات في

(١) (٢) ديورانت مرجع سابق ص ٢٠.

(٣) صلة العلم بالمجتمع ص ٦٥. (٤) إسهام ص ٧٣.

مصر ويصف فيثاغورث بأنه تبعه فذهب إلى مصر وتعلم على كهنتها» ويقول برتراندر سل^(١). عن نظرية طاليس في كسوف الشمس: «لابد أنه كان على دراسة بالسجلات البابلية المتعلقة بهذه الظاهرة ومن ثم فقد عرف متى يحدث عن الكسوف».

ويقول المستشرق الألماني جورج يعقوب^(٢). عن فيثاغورث «الذي عاش في مصر لمدة تزيد عن العشرين عاماً»: «أصبح الآن من الثابت أن تعاليم فيثاغورث تعتمد على أصول شرقية».

ويقول الدكتور جميل بلدي^(٣): «إن فيثاغورث أثبت قضيته الشهيرة (يقصد نظريته المسماة باسمه) بعد إمعان التفكير في فن المصريين المعماري وفي هندستهم التجريبية العملية».

ويقول القاضي صاعد بن أحمد^(٤) عن يوناني آخر هو بطليموس: «لم يصل إلينا من مذهب البابليين في حركات النجوم وصورة هيئة الفلك مذهب مستقصى ولا جملة ولا عندنا من آدابهم في ذلك ولا من أرصادهم غير الأرصاد التي نقلها عنهم بطليموس اليوناني في كتاب المجسطي فإنه أضطر إليها في تصحيح حركات الكواكب المتحيرة إذ لم يجد لأصحابه اليونانيين في ذلك أرصاداً يثق بها».

ويقول ج. ج. كراوزر^(٥): «لقد كان علم الميكانيكا الإسكندري كالفلسفة الأيونية (أي الفلسفة الطبيعية عند الإغريق) قائماً على نقد ومخترعات آراء المصريين».

وتقول المستشرقة الألمانية زيغريد هونكة^(٦): «إن كلاً من ثالس، فيثاغورث، ديموكريتس، وزيود مكسوس مدينون بمعرفتهم الفلكية والرياضية إلى المصريين والبابليين والآشوريين والفينيقيين».

(١) رسل: نفس المرجع ص ٣٣.

(٢) نقلاً عن الدكتور محمد مختار القاضي.. أثر المدنية الإسلامية في الحضارة الأوروبية.

(٣) د. جميل بلدي. ص ٥٨.

(٤) نقلاً عن الدكتور محمد مختار القاضي.. أثر المدنية الإسلامية في الحضارة الأوروبية ص ٦٤.

(٥) صلة العلم بالمجتمع ص ١٠٣.

(٦) العقيدة والمعرفة ص ١٠٧.

الإنجازات العلمية للحضارة الإغريقية ومدى تجافيتها مع المنهج التجريبي

المرحلة الهيلينية ما قبل فتوحات الإسكندر:

يقول ج. ج. كراوزر^(١).

«عجز الإغريق عن النهوض بعلوم الكيمياء والطبيعة والميكانيكا لأنهم لم يعيروا أعمال العبيد أدنى إلتفاتة من بادىء الأمر، ولم يتقنوا حتى طريقة البابليين البديعة فى العد».

وفى مجال آخر مثل علم المعادن يقول أومز^(٢). عن الإغريق:

«والمعلومات التى حصل عليها بليني من تلك المؤلفات الإغريقية الضائعة تشير بوضوح إلى أن إضافات الإغريق القدماء إلى علم المعادن كانت على قدر من التفاهة جعل من فقدانها أمراً لا يؤسف عليه».

«وقام العالم الألمانى يوليسو شفارز بمراجعة التراث الإغريقى فى مجال علوم الأرض إلى ما قبل حملات الإسكندر المقدونى وجمعها فى كتاب بعنوان «فشل المحاولات الجيولوجية التى قام بها الإغريق منذ القدم حتى عصر الإسكندر» وقد نشر ذلك الكتاب فى لندن سنة ١٢٨٥ هـ / ١٨٦٨ م. وقد أدت دراسة شيفارز المستفيضة إلى إستنتاج أن نفرأ من فلاسفة الإغريق قد قاموا فى تلك الأيام الباكرة بملاحظة عدد من الظواهر الجيولوجية الملفتة للنظر، وبالتأمل فى أسبابها وأصولها ولو بصورة بدائية وكانت إستنتاجاتهم بصفة عامة غير ذات قيمة»^(٣).

ولعل بعض الكتاب الغربيين (مثل بريتراندرسل الممجد دائماً لكل ما هو غربى) يتحدثون بإعتزاز عن العلوم الطبيعية لدى الفلاسفة الأيونيين ولهذا فسنعرض لبعض من هذه الآراء العلمية بالنسبة إلى طاليس فقد أشرنا سابقاً إلى نظريته فى

(١) كراوزر: صلة العلم بالمجتمع ج ١. ص ٦٥.

(٢)، (٣) الدكتور النجار ود. الدفاع - إسهام المسلمين الأوائل فى تطور علوم الأرض ص ٨١.

الكسوف ومدى تأثيرها بالبابليين وبالإضافة إلى ذلك فإن أهم الآراء التي تنسب إليه هي قوله «أن العالم يتألف من الماء»^(١) (أي أن الماء أصل كل شيء حي وجماد). ومن أقواله أيضاً «أن للحجر نفساً لأنه يحرك الحديد»^(٢).

أما أناكسيمندر فقد كان يقول إن العالم مخلوق من مادة أولية تسمى المادة غير المحدودة (وهي نظرية لها قبول عظيم لدى مفكرى الغرب)، ولقد كانت الأرض في رأيه «إسطوانة تطفو بلا قيود نوجد نحن على أحد طرفيها والنسبة بين عرضها وأرتفاعها: ٣ : ١»^(٣) «وكان يقول إن الحيوانات نشأت من الطين اليابس وبعد وصولها إلى الأرض أصبحت مهياة للحياة عليها»^(٤).

ولعل ذلك ما جعل عالمين كبيرين يعلقان على ذلك ساخرين وهما يقولان^(٥):
«ولقد تلا أناكسيمندر في ذلك الخيال الخصب كثيرون من فلاسفة الإغريق».

وكان إنكسيمانس يعتقد أن الأرض «قرص مسطح قائم على قاعدة»^(٦). وأنكر حركة الشمس ليلاً من تحتها واستبدل بها حركة دائرة حولها وعلل إختفاء الشمس من المساء إلى الصباح بأن جبلاً شاهقة تحجبها عن الأنظار من جهة الشمال، أو بأنها أبعد في الليل منها في النهار»^(٧).

أما هرقليطس فكان يعتقد «أن غروب الشمس إنطفأؤها في الماء وأنها تتجدد كل يوم وأن قطرها قدم واحدة كما يبدو للبصر»^(٨). هذا بالنسبة للفلاسفة الأيليين فإذا انتقلنا إلى فيثاغورث وأتباعه فإن أحداً لا ينكر ما لهم من أفضال في الرياضيات

(١) كراوزر: نفس المرجع ص ٦٧.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية: ١٣.

(٣) رسل: نفس المرجع: (٣٥).

(٤) يوسف كرم: نفس المرجع: ١٤.

(٥) مرجع سابق.

(٦) كراوزر: نفس المرجع: ٦٧.

(٧) يوسف كرم: نفس المرجع: ١٦.

(٨)، المرجع السابق ص ١٧، ٢٣، ٣٦، ٤١، ٤٢.

والهندسة على وجه الخصوص مع مراعاة ما سبق أن أشرنا إليه عن مدى تأثيرهم في ذلك بالرياضيات والهندسة التجريبية عند قدماء المصريين ولكن بالنسبة للعلوم الطبيعية فإنهم^(١). «لم يضعوا رأياً جديداً بل نقلوا عن انكسيمندر وبالأخص عن أنكسيمانس».

وعند أنباد وقليس فإن الأجسام الحية تتكون كالاتى: «تجتمع بمقادير معينة بفعل المحبة فتثبت في الأرض رؤوس بدون رقاب وتظهر أذرع مفصولة عن الأكتاف، وعيون مستقلة عن الحياة وتتقارب هذه الأمزجة إتفاقاً على أنحاء متعددة فتكون منها المسرح وتكون المركبات الصالحة للحياة، فتقرض الأولى وتبقى الأخرى»^(٢).

وذهب إنكساغوراس إلى أن القمر «أرض فيها جبال ووديان وأن الشمس والكواكب أجرام ملتهبة لا تختلف طبيعتها عن طبيعة الأجساد الأرضية، كما يتبين من مقابلة الأحجار المتساقطة من السماء بما عندنا من أحجار»^(٣).

وكان يعتقد أيضاً أن لكل شىء أصلاً لا متناهى فى الصغر أى أن أصل اللحم لحم لا متناهى فى الصغر وأصل الشعر شعر لا متناهى فى الصغر وأن الماء والخبز يحويان مبادئ لا متناهية فى الصغر عظيمة ولحمية ودموية^(٤).

وتقدم العلم خطوة كبيرة على يد أبقراط وأتباعه^(٥). وإن كان الطب هو مجالهم الخاص وذلك لإهتمامهم بالملاحظة المنتظمة والعلم النظرى والتجريب أحياناً ولكن ظلت كتبهم مليئة بالأخطاء الفاحشة والآراء النظرية التى لم تحقق تجريبياً وسنذكر عند الحديث عن علوم المسلمين بعض الأمثلة الدالة على ذلك.

ولابد أن تكون لنا وقفة مع أفلاطون وأرسطو.

يقول ج. ج. كراوزر^(١): «ويمكن تقسيم سقراط وأفلاطون إلى أجزاء هامة

(١)، المرجع السابق ص ١٧، ٢٣، ٣٦، ٤١، ٤٢.

(٢) المرجع السابق ص ١٧، ٢٣، ٣٦، ٤١، ٤٢.

(٣)، (٤) المرجع السابق ص ١٧، ٢٣، ٣٦، ٤١، ٤٢.

(٥) راجع: صلة العلم بالمجتمع ج ١ ص ٧٩، ٨٠.

وأخرى ثانوية الأهمية، والأجزاء الهامة تتكون من رفض العلوم التجريبية والطبيعية وتأكيد أسبقية العقل على المادة وتأييد الدين والسلطة والأجزاء ثانوية الأهمية، عبارة عن نقد الآراء الفجة عن العقل والدين والسلطة، ولقد أدى هذا إلى نتائج غاية في الأهمية تبرر ما اكتسبه سقراط وأفلاطون من شهرة. ولقد شجعا دراسة العلوم الرياضية لأنها الأساس العقلي للأعداد ولمعرفة الحقيقة، ولكن الجزء الهام من فلسفتيهما كان رجعياً». وفي موضع آخر يقول عن أفلاطون^(٢): «ولقد استعمل قدرته التي لا مثيل لها في تعليم الناس آراء سقراط عن الحقيقة المقدسة والمطلقة والخالدة والرياضية والخلقية والروحية والتي لا يتوقف وجودها على التجربة وكان ينبغي أن تكون العلوم الرياضية أساساً لعلمى الطبيعة والفلك وأن يبعد المشاهدات والتجارب عن العلم» ولكن كيف أدى نمط التفكير الأفلاطوني إلى هذا الموقف؟

يفرق أفلاطون بين الوجود الصادق ويقصد به عالم الأفكار وبين الوجود الزائف ويقصد به العالم المادى المتغير فعالم الأفكار عنده هو العالم الحقيقى حتى أنه يسميه العالم الواقعى (ولقد ظلت هذه التسمية فى الفلسفة القديمة لمدة طويلة)، أما العالم الحسى فهو عالم يخضع دائماً للتغيير والتحول ولذلك فهو عالم غير حقيقى. ولذلك فإنه لا يمكن الإعتماد على الحواس فى المعرفة لأنها تخدع الإنسان دائماً فهى لا تدرك غير الشئ الظاهر المتقلب فى تياره على الدوام.

ولنترك الدكتور زيفريد هونكة تشرح لنا ما ذهبت إليه من إعاقاة الفكر الأفلاطونى لإكتشاف علم طبيعى.

تقول المستشرقة الجريئة^(٣): «إن مملكة الفكر المضيئة الرحبة المنتظمة الأبدية التسامى هى الحقيقية بالنسبة إليه والمملكة الأخرى ذات الحركة الدائمة الخاضعة للتغيير والتحول فى المادية المتعارضة مع الله لا وجود لها قطعاً بلا حقيقة.

والمادة تحظى بنصيب من الوجود أولاً وبطريقة واحدة فقط حين تتمثل الأفكار

(١) نفس المرجع: ص ٨٥.

(٢) نفس المرجع: ص ٨٤.

(٣) العقيدة والمعرفة: ص ٢٩ : ٣٥.

دون أن ترضخ لها تماماً وهكذا فإنها تصبح بحق خليطاً من الكائن وغير الكائن من الموجود والظاهر لكنها كخليط تظل مبتورة ناقصة مآلها إلى بالزوال نصف حقيقة مشابهة للظل» أى أن العالم المادى له وجود مؤقت متغير دائماً، ولهذا فلا يمكن أن تستمد منه الحقيقة.

ثم تستطرد قائلة^(١): «إن التفكير الواقعى وحده، هو الذى يحيط بالوجود الفعلى (أى عالم الأفكار) ولا يبرز الكائن من المبهم، المتغير سوى التفكير المنظم، المحدد، المعرف، المفهوم وهو فى تحديده وثباته يقترب من الحقيقة.. ويقدم أفلاطون الحيز الفاصل بين التفكير الأصيل (عنده) واليقين المتور بالطبيعة الذى عرقل تقدم العلم التطبيقى الأوروبى بشكل صارخ. أجل، وحيث أن الروح لا تفنى وأنها رأت كل الأفكار فإن كل البحث والتجربة والتعلم، مجرد ذكرى. وأن الحس، التصديق بالحس، هو الذى يثنيهم عنها. لذا فإنه لدى التعرف على الكون سرعان ما يتذبذب العقل اليونانى التأملى، وبشكل دائم من المسلمات إلى العموميات فوق الطرق الضبابية لتجربة العالم الواقع إلى النظرة العقلانية الخالصة للفكرة المجردة. وذلك الشئ هو الذى يفرز تفردته وإنجازته الفريد وكماله، ولهذا السبب أيضاً يرتاب ويزدرى ويتجنب الخبرة الملموسة والعمل فى الحقائق الذى يتطلب الملاحظة المكثفة مثلما ينكر على الرجل الحر العمل الموكول للعبيد فقط فى الحقول».

ويعزو البعض إلى أرسطو الفضل فى وضع مقدمات للعلم التجريبي على أساس موقفه الانتقادى من آراء أستاذه أفلاطون فى عالم الطبيعة والمعرفة الحسية ولكننا عندما نتحقق من هذه الدعوى فسنكشف أن فكر أرسطو المعلم الأول وسيد العالم كما يحلو للغربيين أن يسموه كان عائقاً رئيسياً فى اكتشاف العلم التجريبي.

يقول ج. ج. كراوزر^(٢): «كتب أفلاطون كثيراً فى الفلك والطبيعة ولما كانت

(١) المرجع السابق: ص ٣٢: ٣٣. بتصرف.

(٢) نفس المرجع: ص ١ ع.

الفلسفة الأفلاطونية تظهر فى ثياب معيبة فى تلك الموضوعات، فإن كتابات أرسطو صورة من تلك العيوب».

ويشرح ذلك بريتر اندرسل فيقول^(١): «لكى نفهم أرسطو ينبغى أن نذكر أنه أول ناقد لأفلاطون، ومع ذلك لا يمكن القول أن نقد أرسطو كان يركز فى كل الزحوال على معرفة صحيحة وعادة يكون من المأمون أن نثق بأرسطو عندما يسرد آراء أفلاطون. أما عندما ينتقل إلى تفسير معناها فإنه لا يعود موثقاً منه وبالطبع يمكننا أن نفترض أن أرسطو قد عرف الرياضيات السائدة فى عصره وهو أمر يبدو أن عضويته فى الأكاديمية تؤكد ذلك ولكن من المؤكد أيضاً أنه لم يكن ميالاً إلى الفلسفة الرياضية لأفلاطون، بل أنه لم يفهمها أبداً فى الواقع وينطبق هذا الحكم نفسه على تعليقات أرسطو للفلاسفة السابقين فحين يقدم سرداً مباشراً لأرائهم نستطيع أن نعتمد على ما يكتب، أما التفسيرات فلا بد أن تؤخذ كلها بحذر... وكذلك فإن آراءه فى الفيزياء والفلك كانت مضطربة إلى حد مئوس منه».

ولم يكتب كراوزر ورسل هذا الكلام محابة للحضارة الإسلامية على حساب الحضارة الإغريقية فكلاهما أبعد ما يكون عن هذا الإتهام بل وتتسم كتاباتهما بالإعتداد الشديد بكل ما هو غربى، ولكنها الحقيقة التى تفرض نفسها ويكون من العبث محاولة ليها وتأويلها إلى أمر آخر كما يفعل صبيان الفكر الغربى عندنا فى تعاملهم مع كل ما هو غربى.

فإذا كان هذا تقييم الفلاسفة لقدرات أرسطو وآرائه فى العلوم الطبيعية فإن الأثر الذى أدى رليه الإتجاه العام لفكره فى إعاقه هذه العلوم اسوأ كثيراً من ذلك.

كان أرسطو ينظر إلى الطبيعة من خلال نظريته عن الهبولى (المادة الأولى) والصورة. فالكائن الواحد يتكون باتحاد هذين المبدئين إتحاداً جوهرياً من حيث أن كلا منهما ناقص فى ذاته مفتقر للآخر متمم له حيث أنهما لا ينفصلان فى الحقيقة فلا

(١) حكمة الغرب: ج ١.

توج الهيولى (المادة الأولى) مفارقة ولكنها دائماً متحدة بصورة وكذلك لا تقوم الصورة الطبيعية مفارقة للمادة. ويقول رسل^(١) فى شرح هذه النظرية: «لتأمل مثلاً المادة الخام التى تستخدم فى صناعة عمود فى مبنى. تلك هى (المادة)، أما الصورة فهى أشبه بالتصميم الذى يضعه للعمود. والفكرتان معاً هما بمعنى معين تجريدتان من حيث أن الشئ الفعلى يجمع بين الإثنين معاً. ويقول أرسطو إن الصورة عندما تطبع على المادة هى التى تجعل هذه الأخيرة على ما هى عليه، فالصورة تضيف على المادة خصائصها، وتحولها بالفعل إلى شئ».

والذى يهمنى فى هذه النظرية أنه أضفى على الطبيعة ذاتها معنى ميتافيزيقياً (غيبياً) فكيف يمكن التعامل معها على أنها أشياء واقعية قابلة للتجريب فبالرغم من أنه «أنزل المثال الأفلاطونى من السماء إلى الأرض وسماه صورة»^(٢) إلا أن نظريته «لا تختلف كثيراً عن نظرية المثل والصور، عند سقراط وأفلاطون»^(٣). هذا بالإضافة إلى أنه يضمّن الظواهر الطبيعية طبيعة معينة ساكنة فيها فالجمر مثلاً أعطاه طبيعة أرضية جعلته يرتقى عليها لأنه - الحجر - يشتاق وبصبر فارغ الرجوع إلى موطنه. أو كما أعطى النار - التى تهفو بلهبها المتصاعد لطبيعتها الهوائية، التى يشدها الحنين إلى أعلى. وطنها فى السماء»^(٤). كل هذا الكلام يؤكّد أن أرسطو «قد غلبت على كتبه فى علم الطبيعة الروح الميتافيزيقية»^(٥) الغيبية وهو ما يتنافى تماماً مع مبادئ العلم التجريبى. وهذا ما جعل رسل نفسه يعترف بأن «تأثيراً أرسطو من الناحية التاريخية كان معوقاً»^(٦) وإن يكن هو (على طريقته دائماً فى الدفاع عن القيمة العلمية لآراء أساطين الفكر الغربى) يعزو ذلك فى الأساس إلى الجمود الأعمى والدليل لدى بالكثير من أتباعه.

(١) المرجع السابق.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية.

(٣) رسل: حكمة الغرب ج ١.

(٤) زيجريد هونكه: العقيدة والمعرفة ص ٤٤ : ٤٥.

(٥) جميل بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها.

(٦) حكمة الغرب ج ١.

أما زيغريد هونكه فإنها تصف^(١) هذه النظريات بأنها «هى التى زربك بها أرسطو العالم القديم وأسدى له خدمة ثنته عن العثور على ذاته، وعن التوصل إلى إؤية ذاتية للطبيعة، وعن العثور على الطريق الموصلة إلى العلوم الطبيعية ش.

ويذهب ول ديورانت^(٢). إلى أن «إفتقار أرسطو إلى التجربة والإختبار والآراء العلمية ترك علمه عن الطبيعة كتلة من املاحظات الفجة عسيرة الهضم، لقد إمتاز فى جمع المعلومات وترتيبها، وفى كل ميدان نجده يحسن استعمال تنسيقاته ويضع فهارس لها. ويسير جنباً إلى جنب مع هذه الميول والمواهب فى الملاحظة - إنشغاله وإنهماكه فى الميتافيزيقا الأفلاطونية».

بل إن رسل نفسه يقول عنه فى كتاب آخر^(٣). : «إن نظرية أرسطو القائلة بأن التغير والفساد مقتصران على منطقة ما تحت القمر مثل كل شىء آخر قاله أرسطو فى الموضوعات العلمية ثبت أنه عائق دون التقدم».

الاسباب الموضوعية لشهرة أرسطو الطاغية؛

فإذا كانت هذه هى قيمة أرسطو الحقيقة فى الفكر والعلم وقبل ذلك فى السياسة فما الذى أضفى عليه كل هذه الأبهة الطاغية؟!!

إننا من الممكن أن نرجع ذلك إلى عدة أمور منها:

* بقاء اغلب أعماله بينما تعرضت أغلب أعمال الفلاسفة الآخرين للضياع.

* كتاباته المستفيضة فى كل العلوم الفلسفية القديمة.

* كونه واضحاً إلى حد رهيب بالمقارنة إلى غيره من الفلاسفة.

* إهتمامه الكبير بالبحث العلمى المنظم.

(١) العقيدة والمعرفة: ص ٤٥، ٤٦.

(٢) قصة الفلسفة.

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة.

* أنه - خلافاً لأفلاطون - دعى إلى المعرفة الحسية وجمع الكثير من الحقائق الفردية إلا أنه لم يتقيد شخصياً بنصيحته مطلقاً.

* لظروف خاصة - تراكت تاريخياً - وجدت فيه الكنيسة الغربية ضالتها فصنعت منه سياجها الفلسفى.

تفسير بعض الكتاب الغربيين

لأسباب إعاقه الفكر الإغريقى للعلم

هذا المستوى المتواضع للفكر الإغريقى - والمبالغ فيه عصرياً - دعى بعض الكتاب الغربيين إلى محاولة التماس الأعذار لرجال المغاوير بحيث ينبغى لنا أن نضع موضع الاعتبار الآثار العملية لتقاليدهم وحدود الفرص التى هيئت لهم والقيود التى حدثت من جهودهم.

ويعترف ويلز أن هناك ثلاثة حواجز أقيمت من حول العقل الإغريقى ولم يكد ينجو منها إلا فى النادر، هذه الحواجز هى:

«أولاً: تشبع العقل الإغريقى بفكرة أن المدينة هى الغاية القصوى للدولة فى عالم تعاقت فيه إمبراطورية إثر إمبراطورية وكانت الواحدة منها أعظم من سابقتها، وفى عالم كان الناس والفكرات يزدادون تحرراً وتفكك عرى وحرية سراح يوماً بعد يوم، وفى عالم نزعة التوحيد فيه ظاهرة للعيان حتى فى ذلك الزمان السحيق، كان الإغريق بسبب ما يكتنفهم من ظروف جغرافية وسياسية خاصة لا يزالون يحلمون بذلك الحلم المستحيل الذى يأمل فى وجود «دولة مدينة» متماسكة لا تتطرق إليها المؤثرات الخارجية وهى آمنة فى شجاعة من العالم أجمع».

«ثانياً: تسبب نظام الرق المنزلى فى إشلال العقل الإغريقى، إذ كان الإسترقاق أمراً مسلماً به متغلغلاً فى الحياة الإغريقية. فلم يكن الناس يستطيعون أن يتصوروا الراحة أو الكرامة والمهابة من غير وجود الرقيق. على أن الرق يحول دون عطف الإنسان، لا

عن طبقة من إخوانه فى الوطن فحسب، بل يضع مالك الرقيق فى طبقة وهىئة مضادة لكل غريب، وذلك لشعور الفرد بأنه من قبيلة مختارة».

«وأخيراً كان يعوق الفكر الإغريقى إفتقاره إلى المعرفة إفتقاراً لا نكاد نتصوره اليوم. إذ لم يكن لدى الإغريق أية معرفة البتة بماضى البشرية. وهم قوم كان ما لديهم فى أحسن الأحوال بضع تخمينات تنم عن فكر صائب. ولم تكن معرفتهم بالجغرافيا تتعدى دائرة حوض البحر المتوسط وحدود فارس.. ولا بد للإنسان أن يتذكر إعوازهم الشديد فى الأجهزة التجريبية.

وقد لونوا الزجاج للزينة. ولكنه ليس بالزجاج الصافى. وليس لديهم وسيلة دقيقة لقياس فترات الزمن الصغرى، ولا أى ترقيم عددى يتسم بالكفاية الحقة ولا أى مقاييس شديدة الضبط، ولا أى مبادئ أولية للتلسكوب أو الميكروسكوب.. والفيلسوف يترفع عن الصانع ترفعاً أبعد يده من أن تصل إلى أى جهاز. وما كان لأى سيد إغريقى ليقبل أن يدقق فى الزجاج أو المعدن»^(١).

وحكاية إحتقار العمل اليدوى هذه ودورها فى إعاقاة التقدم العلمى لابد من توضيحها فلقد كان من خصائص السيد أن يقتصر نشاطه على العمل العقلى فقط ولذلك فإن أى عمل تستخدم فيه يد الإنسان ويحتمل أن تؤذى منه سواء بالمجهود أو الإتساخ أو غير ذلك - فهو عمل حقير يجب أن يسخول للعبيد فقط وعلى ذلك فلكى يحتفظ السيد بوجاهته الإجتماعية لابد أن يبتعد تماماً عن العمل اليدوى وبما أن العلم التجريبى يقوم أساساً على العمل اليدوى فقد ظل إحتقار الأجير مانعاً كبيراً من قيام هؤلاء المتعلمين.

ولم يكن هذا الأمر قاصراً على الحضارة الإغريقية فقط وإنما تشترك فيه الحضارات التى سبقتها أيضاً مثل الحضارة المصرية والبابلية ولكن بنسب متفاوتة.

(١) معالم تاريخ الرنسانية: مج ١، ج ٢.

وسنشير فى الباب القادم إلى الموقف الإسلامى المناقض لذلك تماماً فعلى سبيل المثال يقول كاتب مصرى^(١). فى وثيقة من عام ١٢٠٠ ق م تقريباً: «تعلموا الكتابة لتقوا أنفسكم شسر الزعمال الشاقة ولتكونوا حكماً ذوى شهرة عالية. فللمشتغل فى المعادن وهو أمام فوهة الفرن أصابع كالتمساح ورائحته أسوأ من رائحة السمك العفن والناسج فى مصنع ما أسوأ حالاً من المرأة، يجلس القرفصاء ولا يتمتع بالهواء النقى المتجدد».

وهذا ما يفسر عدم الارتباط بين وجود المخترعات وبين وجود القوانين العلمية المؤدية إليها، لأن أغلب المخترعات والآلات أنتجتها أيادى العبيد والصناع نتيجة إلحاح الحاجة إليها.

المرحلة الهلينستية

ومدى ارتباطها بالفكر الميتافيزيقى

بقى قبل أن نطوى صفحة الحضارة الإغريقية أن نتكلم عن مرحلة أخرى من الفكر شاركوا فيها فكان لابد من الحديث عنها حتى لا نبخسهم حقهم وهذه المرحلة هى ما تسمى بمرحلة الحضارة الهلينستية.

والمرحلة الهلينستية هى مرحلة مزج الحضارة الإغريقية بالحضارات الأخرى بعد غزو الإسكندر لهذه الحضارات ولقد كانت مدينة الإسكندرية هى أبرز المراكز الحضارية فى كل بلاد اليونان حتى أنها أنتجت نخبة من العلماء لم تستطع أية مدينة فى هذه المرحلة أن تضارعها فى إنتاج مثلها حتى أثينا نفسها فى أزهى عصورها.

وقبل أن نتحدث عن هؤلاء العلماء فلا بد ألا ننسى أنهم نتاج المزج بين الحضارتين المصرية والإغريقية فلا يحق لإحدهما أن تنسب لنفسها فقط ما حققه هؤلاء العلماء من علم ومجد.

(١) نقلا عن كراوزر: صلة العلم بالمجتمع ص ٥٥.

لقد تقدم جالينوس بالطب تقدماً كبيراً حيث جمع بين دراسة أبقراط وبين طرق التشريح عند المصريين القدماء كما أنه جمع في تأثره بالفلسفة بين أرسطو وأفلاطون والرواقيين وكانت إستدلالاته المنطقية ذات قوة ووضوح «غير أن هذه الصفة الفلسفية المنطقية ذاتها، هي ما أدت به في بعض الأحيان إلى مناقضة التجربة والمنهج التجريبي الدقيق وخاصة في نظريته للأمزجة والطباع، وهي ما جعلته يدخل في نظرية أرسطو للنفس، ويوفق بينها وبين موقف الرواقيين من «الروح» وهي التي انتهت به كذلك إلى أن يقرر في بالبدن قيام مبادئ وقوى ما لا يمكن أن تصبح يوماً من الأيام موضع تجربة أو بحث علمي، قوى تفسر في نظره جميع ظواهر البدن، كل قوة منها خاصة بضرب معين من الظواهر، فقوه ممسكة وقوة جاذب، وقوة محولة وقوة منومة إلخ... تلك القوى التي أثارت سخرية مولير وتهكمه في مسرحياته الشهيرة أثناء القرن السابع عشر^(١).

وأشهر رياضي الإسكندرية هو إقليدس. وقد جمع في كتابه الأركان أو «العناصر» كل المعارف الهندسية التي عرفت في عصره وهكذا فإن الكثير مما يضمنه هذا الكتاب لم يكن من ابتكاره هو غير أنه امتاز بالعرض المنهجي للموضوع ولقد حذا حذو أفلاطين^(٢) في عدم البحث إلا في الأشياء التي يمكن عملها بالمسطرة والفرجار. كما أننا لا نجد لديه أبسط تلميح إلى أن الهندسة يمكن أن تكون مفيدة عملياً^(٣).

«ومما يلفت النظر أنه بدأ علم البصريات بقوله الخاطيء: إن الأجسام ترى لما تبعثه العين من أشعة في خطوط مستقيمة»^(٤).

وجاء أرسطا خورس إلى الإسكندرية وهو أول من قال بأن الشمس مركز الكون وأن الأرض تدور حولها ووقع على قوله هذا كوبر نيكوس بعد ذلك بقرون طويلة

(١) صلة العلم بالمجتمع ج ١.

(٢) رجع د. جميل البلدي: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٤٢ : ٤٤.

(٣) راجع رسل: حكم الغرب ج ١ ص ١٩٣.

(٤) كراوزر: صلة العلم بالمجتمع ص ٩١.

فجهر به وذاع صيته «وهناك ملاحظة هامشية تحمل اسم أرسطاخورس فى أحد مخطوطات كوبرنيكس تشهد على هذه الحقيقة على نحو قاطع» وحسب بعد كل من الشمس والقمر عن الزرض، ونسبه نصف قطر كل منهما إلى نصف قطر الأرض بطرق صحيحة^(١).

وكان أرشميدس أعلم علماء الإسكندرية فكان عالماً رياضياً ومهندساً ميكانيكياً ومخترعاً كبيراً «ويذكر المؤرخ الإغريقى بلوتارك أن مهارته الفنية ساعدته أكثر من مرة على حماية المدينة من أن تجتاحها جيوش الأعداء»^(٢).

ولقد استنبط قانوناً مضبوطاً للرافعة ولكن يظهر أنه استنتجه من فروض مبنية على علم غريزى، وفى الواقع على الإحساس بجمال التوازن أكثر من المشاهدة والتجربة، ولقد كانت النتيجة التى حصل عليها، وتصميمه على تطبيق العلوم الرياضية على اليطواهر الطبيعية دليلاً على التقدم أما محاولته جعل علم الطبيعة عبارة عن استنباطات هندسية من فروض فدلّيل على الرجعية، وتدل على عدم الأخذ بالمشاهدة والتجربة ولقد أخفى نبوغ أرشميدس فى العلوم الرياضية ضعفه فى الطبيعة والميكانيكا^(٣). ولم يستطع تنمية مواهبه لأقصى حد «نظراً لأن الأعمال اليدوية كانت شائعة، فكان يحتقرها شأنه فى ذلك شأن جميع أفراد طبقتة»^(٤).

ولكن إلى أى مدى استمر هذا التقدم الجزئى فى العلم الإسكندرى؟ يقول الدكتور جميل بلدى: «تؤدى إذن متابعة العصر السكندرى منذ نشأته إلى ملاحظة أن الفكر الفلسفى قد تسرب إلى العلم وتدخل فى مجاله تدخلاً تدريجياً، فكان شأنه أن أضعف شيئاً فشيئاً من صفات العلم»^(٥).

(١) رسل: حكمة العرب ص ١٩٦.

(٢) جميل بلدى: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٣٩.

(٣) كراوزر: حملة العلم بالمجتمع ص ١٠٠ و ١٠٧.

(٤) المرجع السابق ص ٩٧.

(٥) تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها ص ٤٦ : ٤٧.

أين معجزة العلم اليونانى المزعومة

يقول الدكتور فؤاد زكريا^(١):

أدرك الباحثون أن الكلام عن «معجزة» يونانية ليس من العلم فى شىء. فالقول أن اليونانيين قد أبدعوا فجأة، ودون سوابق أو مؤثرات خارجية، حضارة عبقرية فى مختلف الميادين، ومنها العلم، هو قول يتنافى مع المبادئ العلمية التى تؤكد اتصال الحضارات وتأثيرها بعضها ببعض. وعلى حين أن لفظ «المعجزة» يبدو فى ظاهره تفسيراً لظاهرة الانبثاق المفاجئ للحضارة اليونانية، فإنه فى واقع الأمر ليس تفسيراً لى شىء، بل أنه تعبير غير مباشر عن العجز عن التفسير. فحين نقول أن ظهور العلم اليونانى كان جزءاً من «المعجزة اليونانية»، يكون المعنى الحقيقى لقولنا هذا هو أننا لانعرف كيف نفسر ظهور العلم اليونانى.

ولا جدال فى أن المكان الذى ظهرت فيه أولى المدارس الفلسفية والعلمية اليونانية، هو فى ذاته دليل على الاتصال الوثيق بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية السابقة. فلم تظهر المدرسة الفكرية الأولى فى أرض اليونان ذاتها، وإنما ظهرت فى مستوطنة «أيونية» التى أقامها اليونانيون على ساحل آسيا الصغرى (تركيا الحالية)، أى فى أقرب أرض ناطقة باليونانية إلى بلاد الشرق، ذوات الحضارات الأقدم عهداً. وهذا أمر طبعى لأن من المحال أن تكون هذه المجموعة من الشعوب الشرقية قريبة من اليونانيين إلى هذا الحد، وأن تتبادل معها التجارة على نطاق واسع، وتدخل معها أحياناً أخرى فى حروب طويلة، دون أن يحدث تفاعل بين الطرفين.

واقنع العلماء بأن من المستحيل تجاهل شهادة اليونانيين القدماء أنفسهم. فقد شهد فيلسوفهم الأكبر «أفلاطون» الذى كان فى الوقت ذاته عالماً رياضياً، بفضل الحضارة الفرعونية على العلم والفكر اليونانى، وأكد أن اليونانيين إنما هم «أطفال» بالقياس إلى تلك الحضارة القديمة العظيمة. وهناك روايات تاريخية كثيرة تحكى عن اتصال كبار فلاسفة اليونانيين وعلمائهم - ومنهم أفلاطون ذاته - بالمصريين القدماء وسفرهم إلى مصر وأقامتهم فيها طويلاً لتلقى العلم.

(١) التفكير العلمى : ١٢٨ وما بعدها. (بتصرف)

(1) w . wightman :The Growth of Scientific Ideas. Yale Unirersity Press, 1953 . pp.

والمشكلة الكبرى فى هذا الصدد هى أن الأدلة المباشرة على هذا الاتصال العلمى قد فقدت. فعلى حين أن كثيرا من الأنجازات العلمية اليونانية قد ظلت باقية، فإن ما أنجزته الحضارات الشرقية، فى باب العلم النظرى أو الاساسى، لا يكاد يعرف عنه شىء بطريق مباشر، ومعظم ما نعرفه عنه غير مباشر، أى من خلال التطبيقات العملية لهذا العلم كما تتمثل فى الآثار الباقية من هذه الحضارات.

ومن الأسباب التى يعلل بها البعض ضياع العلم الشرقى القديم، أن الفئة التى كانت تمارسه كانت فئة الكهنة، التى حرصت على أن يحتفظ بمعلوماتها العلمية سرّاً دفيناً، تتناقله هذه الفئة جيلاً بعد جيل، دون أن تبوح به إلى غيرها، حتى تظل محتفظة لنفسها بالقوة والنفوذ والمهابة التى تولدها المعرفة العلمية، وحتى تضيفى على نفسها، وعلى الآلهة التى تخدمها، هالة من القداسة أمام عامة الناس، الذين لا يعرفون عن العلم شيئاً. وفضلاً عن ذلك فهناك كوارث طبيعية وحروب كثيرة وحرائق متعمدة أو غير متعمدة، أدت بدورها إلى ضياع ما يمكن أن يكون قد دوّن من هذا العلم فى كتب.

ونتيجة هذا كله هى أن معلوماتنا عن الأصول النظرية للعلم القديم تكاد تكون منعدمة، على حين أن معظم ما أنجزه اليونانيون ظل باقياً، مما ساعد على نسبة الفضل الأكبر، فى بدء ظهور العلم، إلى اليونانيين، وجعل من المستحيل إجراء مقارنة بين العلم اليونانى والعلم الشرقى القديم، أو تبيان مقدار ما يدين به اليونانيون، فى علومهم، للحضارات الكبرى إلى سبقتهم.

وأخيراً، فقد كان للمعتقدات والأديان الشعبية تأثير هام فى نمو معارف علمية كثيرة. وحسبنا أن نذكر فى هذا الصدد أهمية العقيدة الدينية عند الفراعنة فى عمليات البناء الهائلة، التى تحققت تلبية المطالبة دينية، كالأهرامات والمعابد الضخمة، وكذلك الحاجة إلى تخليد الإنسان، والرغبة فى قهر الاحساس بفنائه، التى حفزتهم إلى اكتساب المقدرة الخارقة على التحنيط، والإيمان بالتنجيم ومعرفة الطالع من التطلع إلى النجوم، الذى أعطى بعض الناس، فى تلك العهود القديمة، طاقة هائلة من الصبر أتاحت لهم أن يقوموا بملاحظات وعمليات رصد مرهقة، أضافت إلى رصيد البشرية فى ميدان الفلك معلومات لها قيمة لا تقدر. ولنذكر

فى هذا الصدد أن الارتباط بين التنجيم وعلم الفلك قد ظل قائماً، فى أوربا ذاتها، حتى مطلع العصر الحديث، وأن كبار علماء الفلك حتى القرن السابع عشر كانوا منجمين فى الوقت ذاته، ولم يكونوا يجدون أى تعارض بين الملاحظة الفلكية المتأنية الدقيقة وبين البحث عن طالع حاكم، أو التنبؤ بنتيجة معركة حربية وشيكة الحدوث، من خلال النجوم.

فى كل هذه الحالات كانت هناك مقتضيات عملية حتمت على الحضارات الشرقية القديمة البحث فى علوم معينة ، وما دامت هذه الحضارات قد نجحت فى تحقيق تلك المقتضيات العملية نجاحاً رائعاً، فلا بد أن نستنتج أن حصيلتها العلمية فى هذه الميادين لم تكن ضئيلة. وأنه لمن الصعب أن يتصور المرء أن أولئك العباقرة الذين بنوا الأهرامات بتلك الدقة المذهلة فى الحساب، بحيث لم يخطئوا إلا بمقدار بوصة واحدة فى محيط قاعدة الهرم الأكبر البالغ ٧٥٥٣ / ٤ قدماً^(١). والذين ابتدعوا فن الضرب والقسمة ، لا يستحقون اسم «العلماء»، وأنهم لم يكونوا إلا أصحاب تجارب موروثة، شكلت مجموعة من القواعد والخبرات العملية التى استعانوا بها فى تحقيق هذه الإنجازات. ومن الظلم أن نأبى اسم «العلم» على تلك المعلومات الفلكية الرائعة التى توصل إليها هؤلاء القدماء، وعلى الكشوف الرياضية الهامة التى كانت ضرورية من أجل إجراء الحسابات الفلكية ، وغيرها من الأغراض. ومن قصر النظر أن نتصور أن تلك المعلومات الكيمائية العظيمة، التى أتاحت للمصريين القدماء أن يصبغوا انسجة ملابسهم وحوائط مبانيهم بألوان مايزال بعضها زاهياً لمدة تقرب من الأربعة آلاف عام، لا تستحق اسم «العلم التجريبي». وقد مثل هذا عن مجالات كثيرة لابد أن هذه الحضارات قد جمعت فيها بين الخبرة العملية والمعلومات النظرية، كالطب وصناعة العقاقير والهيدرولكيا (الرى والسدود والخزانات) إلخ.

(1) w . wightman :The Growth of Scientific Ideas. Yale Unirersity Press, 1953 . pp.

مناقشة أفكار الدكتور المسيرى حول العلمانية

لم أطلع على الإنتاج الفكرى للدكتور عبدالوهاب المسيرى إلا منذ فترة قريبة جداً. وقد يكون السبب فى ذلك هو عدم خروج أعماله الكبرى إلى النور إلا منذ فترة وجيزة بل والذي تم نشره منها على وجه الدقة هو موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية وتبقى إلى الآن أكثر من موسوعة لم تجز للنشر ولم يتداولها الناس بعد أهمها على حد علمى موسوعة تاريخ العلمانية. ولكنى أعتقد أن هناك سبب آخر أبعدنى عن الإطلاع على أعمال هذا المفكر الفيلسوف الذى سيحتاج الناس إلى قدر من سنين ليدركوا مدى الأهمية البالغة لأعماله الفكرية ولیدرك المسلمون (والإسلاميون منهم على وجه الخصوص) مدى ما أنعم الله عليهم بوجود هذا الرجل بينهم بما يحمله من طاقة فكرية جبارة قادرة على تقويض الأسس الفكرية والمنظومة الحضارة الغربية كلها الأمر الذى يعيد التوازن بعد غياب طويل بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى وذلك فى الصراع الحضارى الذى نشهده الآن بين الإسلام والغرب والذى سيتبلور فى المرحلة القادمة إلى أشكال أكثر حدة على حسب تقدير هذا السبب الآخر هو رغبتى فى الحفاظ على استقلالى الفكرى الأمر الذى كنت أراه حينذاك أفكار مهدداً بأطلاعى على هذه الأعمال وأنا أشاهد بعينى رأسى حالة الانبهار والذوبان التى يصاب بها أغلب من يضطلعون على هذه الأعمال والتى كانوا يحصلون عليها من خلال تصوير المسودات أو الأصول الأولى المعدة للنشر. وقد احتفظت بهذا الموقف سنوات طويلة على الرغم مما كان يصلنى عن الدكتور من إشادات بكتبى عن طريق الأصدقاء.

ومع تقديرنا الكبير لفكر الدكتور المسيرى الأمر الذى يعبر عنه نقولنا ت الكثيرة من أعماله بل واعتمادنا عليه شبه كاملاً فى بعض المناطق الفكرية فى تاريخ الفلسفة الغربية إلا أن ذلك لاينفى حقنا فى نقد بعض أفكار الرجل والحوار معه بوجه عام على صفحات الكتب (وإن كان هذا أمر قائم باستمرار فى اللقاءات المباشرة بيننا).

وأهم ما أريد الوقوف عليه هنا هو المحاولة الفكرية للدكتور المسيرى لوضع تعريفه الخاص للعلمانية وأبادر بداية بتسجيل أن الأعمال الفكرية للدكتور برغم

تمحورها حول العلمانية كهدف للتحليل إلا أنها تفتقد التعريف المحدد للفظ ذاته وما عمل الدكتور على وضع تعريف له على امتداد صفحات كتاب كامل هو مصطلح العلمانية الشاملة وهو مصطلح من وضع الدكتور ذاته ومع اتفاقنا مع ما يذهب إليه فيما يعترض تعريف العلمانية من صعوبات شديدة وأن أغلب التعريفات الشائعة للفظ هي تعريفات قاصرة تؤدي إلى تشويش المعنى المقصود من العلمانية والأهم من ذلك هو ما صاحب مفهوم العلمانية من تطور على امتداد تاريخ الفلسفة الغربية إلا أننا لانرى أن يكون الحل لذلك هو وضع التعريف لمصطلح مضاف من أصطناعنا يحتاج التفسير الفلسفى لمفرداته إلى كتاب ضخيم كما حدث مع الدكتور هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن منحى الدكتور إلى تعريف العلمانية الشاملة كمحاولة منه لتفسير العلمانية النهائية الواقعة الآن أدى به إلى وضع تقسيم اعتسا فى للعلمانية من وجهة نظرنا - لانقول (بحياء شديد) أنه غير دقيق فقط ولكن غير سليم أيضا كما سنبين فيما بعد - إلى علمانية جزئية وعلمانية شاملة.

فبعد تفكيك وتقويض الدكتور للتعريفات العلمانية المشاعة والمعجمية وتحليل وصياغة العديد من المفردات والمصطلحات الفلسفية بهدف مساعدته على صياغة تعريفه للعلمانية الشاملة ومساعدة القارئ نفسه على فهم المقصود من تعريفه ذاته كل ذلك على امتداد كتاب كامل من الحجم الكبير يضع الدكتور تعريفه للعلمانية الشاملة كالتالى:

«العلمانية الشاملة» (التي يمكن أن نسميها أيضاً «العلمانية المادية» أو «العلمانية العدمية») هى رؤية شاملة للعالم، عقلانية مادية تدور فى إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية التى ترى أن مركز الكون كامن فيه غير مفارق أو متجاوز له وأن العالم بأسره مكون أساساً من مادة واحدة ليست لها أية قداسة ولا تحوى أية أسرار وفى حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف ولا تكثر بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت هذه المادة تشكل كلاً من الإنسان والطبيعة، فهى رؤية واحدة كونية مادية» (١).

(١) المرجع السابق : مج ١ ص ٢٤٨.

وقبل أن أخوض فى تفسير التعريف الذى اعترف طواعية أننى لن أكون دقيقاً تماماً فى تفسيره بسبب الاختصار. لامن حيث الوجهة الفلسفية فقط ولكن من حيث الوجهة العلمية المصطلحية للدكتور على وجه الخصوص (فإذا كان الدكتور ذاته احتاج إلى كتاب من الحجم الكبير للتفسير المسبق لتعريفه هذا فكيف من الممكن أن أكون أنا دقيقاً بشكل حازم إذا حاولت تفسيره فى بضع صفحات) أقول : أحب قبل أن أخوض فى ذلك أن أسجل بداية أن هذا الذى ذكره الدكتور فى تعريفه ليس تعريفاً على وجه الدقة وإنما على أحسن الفروض (وبمصطلحات الدكتور ذاته) هو حقل دلالى لمصطلح أو بمفهوما نحن هو ما يمثل النتائج الأخيرة لإعمال النهج العلمانى فى التفكير ومن هنا كان خلافنا معه فى تعريف العلمانية بتقسيمها إلى علمانية جزئية وعلمانية شاملة فقد رد تعريف الأولى إلى النتائج الأولى لإعمال النهج العلمانى فى التفكير بينما رد الثانية إلى النتائج الأخيرة لإعمال النهج العلمانى فى التفكير دون أن يضع تعريفاً محدداً فى الحالتين للنهج العلمانى ذاته.

فى تقسيمه للعلمانية إلى علمانية جزئية وعلمانية شاملة يقول عن العلمانيتين:

* العلمانية الجزئية: هى رؤية جزئية للواقع (براجماتية - اجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثم لاتتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسية وربما الاقتصاد، وهو ما يعبر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من الحياة. كما أنها لاتنكر وجود مطلقات وكمالات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ما ورائيات أو ميتافيزيقا. ولذا لاتتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية. كما أنها رؤية محددة للإنسان، إلا أنها تراه إنساناً طبيعياً مادياً فى بعض جوانب من حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، وتلزم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته ويمكن تسمية العلمانية الجزئية «العلمانية الأخلاقية» أو «العلمانية الإنسانية».

* العلمانية الشاملة : رؤية شاملة للواقع ذات بعد معرفى «كلى ونهائى» تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورئيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة . فإما أن تنكر وجودها تماماً فى أسوأ حال ، أو تهتمشها فى أحسنه، وترى العالم

باعتباره مادياً زمانياً كل ما فيه فى حالة حركة ومن ثم فهو نسبى ويتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادى مصدر المعرفة) وأخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق وتاريخية التاريخ يتبع مساراً واحداً وإن أتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدى فى نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية) ورؤية الإنسان (الإنسان ليس سوى مادة، فهو إنسان طبيعى / مادى) والطبيعة (الطبيعة هى الأخرى مادة فى حالة حركة دائمة) كل هذا يعنى أن كل الأمور فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير تاريخائية زمانية نسبية ويمكن تسمية العلمانية الشاملة «العلمانية الطبيعية / المادية» أو «العلمانية المادية»^(١).

وبداية أقول العلمانية منظور ورؤية والرؤية لاتتجزأ فكيف من الممكن أن أقول إنها رؤية جزئية للواقع.

وعلى الرغم مما يشير إليه الدكتور كثيراً من أن العلمانية تطورت مع تطور الفلسفة الغربية منذ نشأتها فى عهد الإغريق إلا أن موقفه لايتضح تماماً فى ذلك بل نجد عنده أحياناً ترديداً للمفهوم الشائع عن نشأة العلمانية فى عصر النهضة فى مواجهة الكنيسة . فهو يقول مثلاً فى بعض المواضع: «لم تقض المسيحية نجها على الفور مع ظهور الفكر العلمانى»^(٢).

وأفضل الظن أن الدكتور يذهب إلى أن الفكر العلمانى قد تمت بلورته فى عصر النهضة وقد قدمنا فيما سبق جهودنا فى الاستدلال على نقد ذلك وإثبات أن الرؤية العلمانية نهج أصيل فى التفكير الغربى منذ العصر الإغريقى.

وقبل أن نمضى إلى خطورة مفهوم العلمانية الجزئية هذا كما يتصوره الدكتور على الإسلاميين بوجه خاص وأثره فى تمبيع الرؤية وتشويش الحدود الفاصلة بين الإسلام والعلمانية نعود إلى محاولة تفسير تعريف الدكتور للعلمانية الشاملة .

يقول الدكتور عن العلمانية الشاملة: «هى رؤية شاملة للعالم عقلانية مادية» أى أن الدكتور يكاد يجزم بأن العلمانية لايمكن أن تكون عقلانية روحية ثم يقول :

(١) موسوعة اليهود واليهودية : مج ١ ص ٢١١ ، ٢١٢ .

(٢) المرجع السابق : مج ١ ص ٢١٤ .

«تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية» وهذا هو بيت القصيد في رؤية الدكتور للعلمانية بل لمسيرة الفكر الغربي بوجه عام فهو يرى أنه يدور في إطار الحلولية الكمونية الواحدية المادية حتى أنه في كثير من المواضع يستعمل العلمانية الشاملة والحلولية الكمونية الواحدية المادية كمترادفين.

وهو يقول عن الحلولية الكمونية الواحدية: «هو المذهب القائل بأن الإله والعالم (الإنسان والطبيعة) مكون من جوهر واحد، ومن ثم فهو عالم متماسك بشكل عضوي مصمت لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الإنقطاع ويتسم بالواحدية الصارمة، ويمكن رد كل الظواهر فيه مهما بلغ تنوعها وانعدام تجانسها إلى مبدأ واحد كامن في العالم هو مصدر وحدة الكون وتماسكه ومصدر حياته وحيويته وهو القوة الدافعة له الكامنة فيه، ويمكن تفسير كل شيء من خلاله»^(١).

ولكن هذا لا يعني خروج الرؤية العقلانية الروحية عن التعريف المحدد للدكتور وذلك لأن الدكتور يرى أن «وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية قد يختلفان في بعض الأوجه الفرعية إلا أنهما يتفقان في الأساسيات والبنية» ومن هنا يتساوى لدى الدكتور ماركس وهيغل فالهرم ليس لدهما بحسب رؤية الدكتور ليس مقلوباً ولا معدولاً وإنما هو هرم واحد هرم مادي تماماً والخلاف بين الفيلسوفين هو في التسميات فقط.

ليس هذا فقط بل أنه يتساوى في هذا المعنى الفلاسفة الحلوليون من أمثال ابن عربي مع الفلاسفة الماديين من أمثال ماركس.

ويبدو أن تركيز الدكتور الشديد على رصد ظاهرة الترشيده في الحضارة الغربية أدى إلى تأثر الدكتور بهذه الرشادة في تحديد الأمور وكما يقول الدكتور: «الترشيده المجرد من القيمة هو في واقع الأمر إعادة صياغة للمجتمع ككل عن طريق تفكيكه و استبعاد سائر العناصر المركبة التي تستعصى على القياس (العناصر الإنسانية أو الربانية التي يتركب منها وإعادة تركيبه على هدى المعايير العقلية والعلمية الواحدية المادية، ومن ثم يتوافق هذا الواقع الاجتماعي مع القوانين العلمية الواحدية الصارمة

(١) المرجع السابق : ص ١٩٦.

ويخضع للإختبارات والإجراءات الكمية وللقياس، فهو يمحو سائر الثنائيات الفضفاضة (التي تفترض وجود أكثر من جوهر وأكثر من قانون) ويستبعد كل الخصوصيات والمنحنيات الخاصة للظاهرة (التي تتحدى القانون العام) ويرفض كل المطلقات (التي تشكل تجاوزاً للقانون المادى الواحد العام وخرقاً له وتشكل عدم استمرار فى الكون) وينكر كل المعايير الأخلاقية الثابتة ويتعامل مع المحدود ومع ما يقاس^(١).

ويبدو أن تأثر الدكتور بهذا الترشيح جعله يختزل الرؤى العقلية والمادية الغربية فى رؤية واحدة هى الحلولية الكمونية الواحدة المادية فكل هذه الرؤى من حيث الجوهر هى رؤى مادية وإن اختلفت التسميات . ونرى أن هذا الترشيح فيه قدر كبير من التعسف فلا يمكن أن يكون أفلاطون مادياً وكذلك فمهما كانت التأويلات لفلسفة أرسطو الثنائية فمن التعسف القول بأن فلسفته فلسفة مادية بوجه عام وهل يمكن القول بأن كانت كان مادياً؟! إن الدكتور المسير نفسه لا يذهب إلى ذلك.

فإما أن نقول أن هؤلاء الفلاسفة كانوا علمانيين ومن ثم لاتنغلق العلمانية على الواحدة المادية وإما أن نقول أنهم كانوا غير علمانيين وهذا ما لا يذهب إليه الدكتور ولانذهب إليه ولا يذهب إليه أحد.

من ناحية أخرى فإن هناك تعسفاً أيضاً فى المساواة بين الواحدة المادية والواحدة الروحية والقول بأن الكمون فيهما يجعل منهما أمراً واحداً هو الواحدة الحلولية الكمونية المادية . فالنتيجة الحتمية لذلك تؤدي إلى أن ابن عربى يتطابق فى نهاية الأمر مع ماركس ! فهل كان ابن عربى علمانياً؟ هل كان ينطلق من رؤية عقلانية (مثالية كانت أو مادية) للوجود . حقاً هناك تطابق كبير فى بعض نتائج الفلسفتين مثل الحتمية الكونية ولكن تطابق بعض أجزاء الناتج التطبيقى للرؤيتين لا يعنى تطابق الرؤيتين ونفس الأمر يمكن القول به بين فلاسفة عديدين أحدهما مثالى والآخر مادى فبرجسون لا يمكن أبداً أن يكون فى النهاية هو نفسه هوبز أو لوك.

يقول الدكتور المسيرى: «يظن كثير من الناس أن العلمانية فكرة ثابتة أو مخطط

(١) المرجع السابق : مج ١ ص ٢٤٨.

محدد بينما هي في الواقع متتالية نماذجية تتحقق تدريجياً في الزمان ومن خلال عمليات علمنة متصاعدة آخذة في الإتساع. ومن ثم نجد أن معدلات العلمنة في المراحل الأولى لمتتالية العلمنة تختلف عن نظيرتها في المراحل الأخيرة. كما أن المجالات التي تتم علمنتها في المراحل الأولى محدودة ولا تتجاوز بعض جوانب رقعة الحياة العامة. ولكن نطاق العلمنة يبدأ في الاتساع وتزداد حدته فتغطي مزيداً من المجالات إلى أن تغطي معظم المجالات أو تمتد لتغطيها جميعاً ، ولا فرق في هذا بين رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة.

ولكن مصطلح العلمانية عرّف في المراحل الأولى في متتالية العلمنة قبل أن تكتُمَل حلقاتها وقبل أن تتحقق بعض إمكاناتها وقبل أن تبلور نتائجها على أرض الواقع والتاريخ . ولذا نجد هناك حديثاً عن فصل الدين عن الدولة وعدم التدخل في حياة الإنسان الخاصة واحترام الدين والقيم (وهذه جميعاً من سمات العلمانية الجزئية). وما حدث على أرض الواقع قد تجاوز ذلك تماماً، الأمر الذي جعل الدال «علمانية» قاصراً عن الإحاطة بمدلوله.

«الفرق بين مانسميه «العلمانية الجزئية» ومانسمية «العلمانية الشاملة» هو في واقع الأمر بين المراحل التاريخية لنفس النموذج، حلقات في المتتالية . في المراحل الأولى للمتتالية تتسم بالعلمانية بالجزئية حينما يكون مجالها مقصوراً على المجالين الاقتصادي والسياسي حين يكون هناك بقايا مطلقات مسيحية وإنسانية وحين تتسم الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة بالضعف والعجز عن اقتحام (أو استعمار) كل مجالات الحياة... ولكن في المراحل الأخيرة ومع تزايد قوة الدولة ووسائل الإعلام وقطاع اللذة وتمكنه من الوصول إلى الفرد وإحكام القبضة عليه في الداخل والخارج ومع اتساع مجالات العلمنة وضمور المطلقات واختفائها وتهميش الإنسان وسيادة النسبية الأخلاقية ثم النسبية المعرفية تظهر العلمانية الشاملة».

أعذر للقارئ أولاً عن الإطالة في النقل حيث أن الدافع إلى ذلك هو إبراز مراد الدكتور: وكلام الدكتور أن العلمانية ليست فكرة ثابتة وإنما متتالية تتحقق تدريجياً في الواقع كلام غير (واضح) في تقديرنا فليس الذي يتطور هو العلمانية كطريقة في

التفكير وإنما نتائج أعمال هذه الطريقة فى الواقع ولكن الدكتور يربط بين تطور العلمانية وتطور معدلات المتتالية المادية فى الواقع وهذا يعنى فى الأساس تطابق مفهومى العلمانية والمادية عنده وهذا هو الشئ الوحيد الذى نستطيع أن نفهم معه حديث الدكتور عن العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة. فعندما لم تتحقق فى الواقع المادية كاملة كانت وجهة نظره أن العلمانية وعندما تحققت كاملة كانت العلمانية هنا شاملة وعلى هذا الأساس هنا جزئية الدكتور باقى المفاهيم الأخرى بل وحوار الواقع نفسه ليتفق مع هذا المنظور. فهناك فرق بين حقيقة العلمانية فى الواقع وبين المناورات السياسية والفكرية فى إعلان الأفكار وتحديد المصطلحات أو الأغراض المستهدفة منها فالقول أن العلمانية فى بداية مراحلها الأولى لم تتدخل فى حياة الإنسان الخاصة وقامت على احترام الدين والقيم قول مجان للحقيقة ففضلاً على إن هذا الكلام يؤرخ للعلمانية منذ عصر النهضة - وهذا ما قمنا بالاستدلال على خطئه وأنها تبدأ بالعصر الإغريقى أوردنا بعض آراء المفكرين الغربيين الذين يذهبون إلى ذلك - ولكن حتى لو قلنا بأن نشوء العلمانية بدأ مع عصر النهضة فلم تقم العلمانية حين ذاك على احترام الدين والقيم وعدم التدخل فى حياة الإنسان الخاصة والعمل فقط على فصل الدين عن الدولة والتزمت الصمت فى الجوانب الأخرى من الحياة ولكن غاية ما فى الأمر أن هذا هو ما استطاعت إعلانه فى صراعها مع الدين. فعلمانيو عصر النهضة وما بعدها حتى عصر العلمانية المادية الشاملة لم يذهبوا إلى الاعتراف للدين نوع من الإستقلالية أو حتى الإحترام ولكن من لم يكن منهم مادياً كاملاً صنع من عقله هو إلهه أودينه الخاص على حسب تصوره ولم يتركوا مجالاً فى حياة الإنسان الخاصة لم يتدخلوا فيه وإن لم يكن بنفس طريقة التدخل الشرس المعلن عنه الآن. والذى حدث فى الواقع هو تصاعد معدلات المادية فى المساحات التطبيقية للطريقة العلمانية فى التفكير ولكن تظل مع ذلك الرؤية العلمانية واحدة ودون يكون مؤكداً أن هناك متتالية مادية تصاعدية ترتبط بشكل حتمى بالطريقة العلمانية فى التفكير فقد يكون القرن التاسع عشر الغربى أكثر مادية من القرن العشرين. أقول ذلك حتى لا يقال أن المناطق التى تدعى فصل الدين عن الحياة العامة فى العالم هى مناطق يحكمها ما يسميه الدكتور بالعلمانية الجزئية وإنما فى الحقيقة هى مناطق تحكمها

الطريقة العلمانية فى التفكير وهى طريقة شمولية فى رؤيتها للعالم ولكن تختلف ولكن تختلف فى نتائج أعمالها من مفكر لآخر وفى الأسلوب الذى تعلن به يعلنها به أهلها حسب الظروف التى تواجههم.

ومشكلة المشاكل هنا بالنسبة لنا فيما يتعلق بما سماه الدكتور العلمانية الجزئية أن ذلك يصنع قدرا من الموارد من الممكن أن ينفذ العلمانيون من خلاله للطعن فى الدين. فقد جاء فى كلام الدكتور عن العلاقة بين العلمانية الجزئية وفصل الدين عن الدولة قوله^(١): «ونحن نذهب إلى أن ثمة فصلاً حتمياً نسبياً للدين والكهنوت عن الدولة فى كل المجتمعات الإنسانية تقريباً، إلا فى بعض المجتمعات الموغلة فى البساطة والبدائية حيث نجد أن رئيس القبيلة هو النبى والساحر والكاهن (وأحياناً سليل الآلهة) وأن طقوس الحياة اليومية طقوس دينية كما هو الحال فى العبادة اليسرائيلية قبل ظهور العبادة القربانية المركزية. أما فى المجتمعات الأكثر تركيماً، فإن التمايز يبدأ فى البروز. وحتى فى الإمبراطوريات الوثنية التى يحكمها ملك متأله، فإن ثمة تمايزاً بين الملك المتأله وكبير الكهنة وقائد الجيوش! فالمؤسسة الدينية لا يمكن أن تتوحد بالمؤسسة السياسية فى أى تركيب سياسى حضارى مركب، تماماً مثلهما يستحيل أن تتوحد مؤسسة الشرطة الخاصة بالزمن الداخلى بمؤسسة الجيش الموكل إليها إلا من الخارجى، ولا أن تتوحد المؤسسة التعليمية بالمؤسسة الدينية. وفى العصور الوسطى المسيحية، كانت هناك سلطة دينية (الكنيسة) وأخرى زمينة (النظام الإقطاعى). بل داخل الكنيسة نفسها، كان هناك من ينشغل بأمور الدين وحسب ومن ينشغل بأمور الدنيا.

وحينما قال الرسول ﷺ «أنتم أعلم بأمور دنياكم»، فهو فى واقع الأمر يقرر مثل هذا التمايز المؤسسى (فالقضاء الزراعى، حيث يمكن أن يؤبر المرء أو لا يؤبر حسب مقدار معرفته العلمية الدنيوية وحسب ما يمليه عليه عقله وتقديره للملابسات، متحرر فى بعض جوانبه من المطلقات الأخلاقية والدينية). بل إن الجهاد نفسه ينطوى على مثل هذه الجوانب. قال ابن إسحق: «فخرج رسول الله ﷺ ذكروا أن الحجاب بن

(١) المرجع السابق: ص ٢١٠، ٢١١

منذر بن الجموح قال: يا رسول الله أرأيت هذا المنزل.. أمزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه أم هو الرأى والرحب والمكيدة؟ قال: بل هو الرأى والحرب والمكيدة. قال: يا رسول الله، فإن هذا ليس بمنزلة، فامض بالناس حتى نأتى أدنى ماء من القوم فننزله، ثم نغور ماءه من القلب، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون» فقال رسول الله ﷺ: «لقد أشرت بالرأى».

وثمة تمييز هنا بين الوحي (الذى لا يمكن الحوار بشأنه) وبين الحرب والخديعة (أى آليات إدارة المعركة العسكرية التى تخضع لإدراك ملابسات اللحظة)، أى أن ثمة تمايزاً بين المؤسسة الدينية والمؤسسة العسكرية (ومما له أعظم الدلالة أن المسلمين كسبوا هذه المعركة). ومع تزايد تركيبة الدولة الإسلامية (مع الفتوحات والمواجهات). تزايد التمايز بين المؤسسات وتزايد الفصل بينها. وغنى عن القول أن الكهنوت (من منظور النموذج الإسلامى) لا يمكنه أن يلعب دوراً أساسياً، فعملية التفسير هى عملية اجتهادية وباب الاجتهاد مفتوح أما الجميع ولا عصمة لبشر.

ومن ثم، فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدولة عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية بأية حالة وإنما هى عملية موجودة فى معظم المجتمعات المركبة بشكل من الأشكال. ولذا، يتحدث بعض أصحاب هذا التعريف عن غياب التعارض فى واقع الأمر بين العلمانية والتدين وأن بإمكانهما التعايش معاً. وهو أمر ممكن بالفعل إذا كان المعنى هو مجرد تمايز المجال السياسى عن المجال الدينى وإبعاد رجال الدين والكهنوت عن مؤسسات صنع القرار السياسى. وأعتقد أن كثيراً ممن يتصورون أنهم أعداء للعلمانية سيقبلون هذا الفصل أو التمايز، إذا ما تأكدوا أن القيمة الحاكمة والمرجعية النهائية للمجتمع (وضمن ذلك مؤسسات صنع القرار) هى القيمة المطلقة (أخلاقية - إنسانية - دينية) وليس صالح الدولة أو المصالح الاقتصادية أو أية معايير نسبية أخرى، أى أن الممكن أن يقبلوا بعلمنة المجال السياسى طالما كانت المرجعية النهائية مرجعية متجاوزة للعالم المادى التى تجعل الطبيعة / المادة المرجعية الوحيدة» اهـ.

والذى حدث هنا أن الدكتور غيّم المسألة تماماً ثم حلها حلاً إسلامياً غير واضح فى إشارة أخيرة سريعة من الصعب جداً الإنتباه لها.

فتمة خلط بين الإسلام والأديان الأخرى فى حديث الدكتور عن الكهنوت ويكاد يتحدث عن السلطة الدينية فى الأديان السماوية الثلاث بشكل واحد والإسلام ليس به لاسلطة دينية ولا دنيوية يجب الفصل بينهما أو لا يجب وإنما نظام الحكم فى الإسلام يجعل البشر جميعاً أسوياء ويصفى السلطات كلها من أى كهنوت دينى فضلاً عن عدم اعترافه بوجود أى نوع من المؤسسات الدينية. وإنما هو يمنح السلطات لمن هم أكثر الناس علماً واجتهاد بأمور الدين والدنيا على السواء مع رضا الناس عن سيرتهم وإخلاصهم لأحكام الدين. وإنما ترتقى الأمم بإزالة كل عوائق التمييز التى من الممكن أن تعترض طريق الناس سواء فى صعودهم أو حتى هبوطهم بحيث لا يكون لهم سوى محرك وحيد فى ذلك هو مدى إخلاصهم للمبادئ التى تقوم عليها مجتمعاتهم. وهذا ما فعله الإسلام تماماً لأن أى شخص فيه من الممكن أن يرتقى لأعلى المناصب إذا توافر فيه شرط العلم والإخلاص.

أما مسألة تأبير النخيل فهى مسألة تدخل فى نطاق العلم التطبيقى وهى المنطقة التى لم يتدخل الإسلام فيها منذ البداية لأنها منطقة الحياد العلمى التى لا يجب أن يتدخل فيها دين أو مذهب ومن ثم فإن عدم تدخل الإسلام فى مسألة التأبير أو عدم التأبير لا يعنى تركه لأى جانب من جوانب الحياة لأنها مسألة لا تتعلق بتوجهات السلوك الإنسانى. ونفس الأمر بالنسبة لمنزل الرسول بيدرفالمسألة هنا لا تتعلق بقرار حرب لكى نقول أن الإسلام ترك شأن هذا الجانب السياسى للأحكام الدنيوية وإنما يخبرة تكنيك معركة وهذا أمر مثله مثل العلوم التطبيقية التجريبية لا يعتمد فيه إلا على أهل الخبرة والتجربة فكل الذى ذكره الدكتور لا يعنى بأى شكل من الأشكال أن الإسلام ترك جانباً من جوانب الحياة التى يتعلق بها السلوك الإنسانى للتوجهات العلمانية لكى يصنع نوعاً من الإبهام (يبدو أن الضغوط السياسية اضطرتة إليه) بإمكانية التوافق بين الإسلام وأى نوع من أنواع العلمانية وإن يكن هو نفسه لا يعلن موافقته على ذلك ولكن هذا ما يحى به قوله: «ومن ثم فإن فصل المؤسسات الدينية عن مؤسسات الدينية عملية ليست مقصورة على المجتمعات العلمانية بأية حال وإنما هى عملية موجودة فى معظم المجتمعات المركبة بشكل من الأشكال ولذا يتحدث بعض أصحاب هذا التعريف عن غياب التعارض فى واقع الأمر بين العلمانية والتدين وأن

بإمكانهما التعايش معاً». أما قوله بعد ذلك «وهو أمر ممكن بالفعل إذا كان المعنى هو مجرد تمايز المجال السياسى عن المجال الدينى» فهو كلام خاطئ تماماً بالنسبة للإسلام (وإن كان جاء على التعميم بالطريقة التى توحى أنه ربما يقصد بذلك الخبرة السياسية) وذلك لعدم التمايز فى أمور التوجيه (لا الخبرة) بين ما هو سياسى وما هو دينى فكل ما هو سياسى هو دينى وكل ما هو دينى فهو سياسى. ولذلك فلكى يريح الدكتور ضميره الدينى (على حسب تصوره) فإنه أنهى المسألة بقوله: «واعتقد أن كثيراً ممن يتصورون أنهم أعداء العلمانية سيقبلون هذا الفصل أو التمايز إذا ما أكدوا أن القيمة الحاكمة والمرجعية النهائية للمجتمع (وضمن ذلك مؤسسات صنع القرار) هى القيمة المطلقة (أخلاقية - إنسانية - دينية) وليس صالح الدولة أو المصالح الاقتصادية أو أية معايير نسبية أخرى أى أن من الممكن أن يقبلوا بعلمنة المجال السياسى طالما كانت المرجعية تجعل الطبيعية المادة المرجعية الوحيدة» وهنا خلط شديد بين واقعية الإسلام التى تقبل بالخبرات السياسية وبين علمنة المجال السياسى التى يذكرها الدكتور فقبول الإسلام بالخبرات الواقعية الإسلامية لايعنى قبوله بعلمنة من أى نوع جزئية كانت أو شاملة كما أن أى مجال تتدخل فيه العلمنة لاترك مرجعيته النهائية لأى مرجعية أخرى سواها على عكس ما يقوله الدكتور. ولكن علينا أن نفهم كلام الدكتور فى ظل رسالته التى يؤديها فى تقويض الأسس الفلسفية للحضارة الغربية والتى كان لها فى الحقيقة التأثير الأكبر على تشكيل التراكم المعرفى الهائل له تراكما معرفياً غربياً فى الأساس تتضائل بجانبه الخبرة المعرفية الإسلامية لدى الدكتور. فالدكتور المسيرى يمثل انقلاباً على الحضارة الغربية من داخل الحضارة الغربية نفسها (وهو ذاته كان ماركسياً وأحد مؤسسى الحزب الماركسى فى أمريكا) ومعوله الأساسى فى ذلك هو ما خبره بنفسه من تناقضات الواقع العملى للفلسفات الغربية تناقضاً صارخاً مع الغايات الفلسفية التى بشرت بها والمنهج الأساسى الذى يستخدمه الدكتور فى عمله الفكرى (والذى يجب أن ننظر إليه من خلاله) هو إثبات التناقضات الذاتية للحضارة الغربية ذاتها مرتكزاً فى ذلك على بصيرة معرفية بالتوحيد الإسلامى (خصوصاً فيما يتعلق بمفارقة الذات الإلهية عن العالم المادى) ولكن ذلك يحدث بعيداً أيضاً عن التراكمات المعرفية للعلوم الإسلامية التى تتطلبها المنظور الإسلامى.

الحضارة الإسلامية وإنجازاتها السياسية والفكرية والعلمية

أولاً: الإسلام وأصول الحكم

جاء في قول الرسول ﷺ في خطبة الوداع: «أيها الناس إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا ألا وإن كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع».

«أعقلوا أيها الناس قولي فإنني قد بلغت وقد تركت فيكم ما لم تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله وسنة رسوله»^(١).

وقال ﷺ عندما خرج إلى الناس في مرضه الذي سبق موته - فيما معناه: «أيها الناس من كنت قد شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليقتص منه، ومن كنت قد أوجعت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد منه».

وقال الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه أول خطبة له بعد توليه الخلافة: «أيها الناس قد وليت عليكم ولست بخير منكم. فإن أحسنت فأعينوني، وأن صدفتم فقوموني. الصدق أمانة والكذب خيانة، والضعيف قوى عندي حتى آخذ له حقه، والقوى فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. لا يدع أحد منكم الجهاد، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم الله بالذل، أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله فلا طاعة لي عليكم»^(٢).

أما الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقد خطب في الناس قائلاً: «أيها الناس إن أحسنت فأعينوني، وإن صدفتم فقوموني، فقال له رجل من أخريات المسجد لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا، فحمد عمر الله على أن جعل بأمته من يقومه بحد السيف».

(١) فقه السيرة. د. محمد سعيد رمضان البوطي.

(٢) تاريخ الخلفاء الراشدين: د. عبد الوهاب النجار.

وقد خطب عمر يوماً فقال: يا أيها الناس إني والله، لا أرسل عمالي إليكم ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم ولكن أرسلهم إليكم ليعلموكم دينكم وستكم ويقضوا بينكم بالحق، ويحكموا بينكم بالعدل، فمن فعل شيئاً سوى ذلك فليدفعه إلى فوالذى نفس عمر بيده لأقصنه منه، فوثب عمرو بن العاص فقال: يا أمير المؤمنين رأيت إن كان رجلاً؟ من أمراء المسلمين على رعيته فآدب بعض رعيته إنك لتقصه فيه؟ قال: أى والذى نفس عمر بيده إذا لأقصنه منه وكيف لا أقصه منه وقد رأيت رسول الله ﷺ يقتص من نفسه^(١).

حقاً كيف تكون هناك قداسة لأمة يقتص فيها رسولها من نفسه؟.

ولا يقولن أحد أنكم تضربون لنا الأمثلة بالعصر الإسلامى الأول، لأن الذى علينا هو أن نظهر موقف الإسلام من الاستبداد والقداسة والكهنوت والحكم الدينى، وهذا ما يعبر عنه عصر الرسول ﷺ المبعوث بالمنهج الحق والخلفاء الراشدين الذين اتبعوه ولم يشذوا عنه، أما إذا حدث فإن هذا لا يعبر عن موقف الإسلام، لأن الإسلام ذاته يدين هذا الشذوذ، ويعتبره ابتداعاً عليه.

و لأن الله وحده خالق الإنسان فهو وحده الذى يحكم وهو وحده الذى يشرع.

فالله هو الحاكم الأعلى والواضع الوحيد لأصول الحكم فى الإسلام، أما الحاكم البشرى فهو الخليفة أو الإمام الذى تنتخبه الأمة لكى يسوسها بما يتفق مع هذه الأصول. ولذلك فإن هذا الحاكم يجب أن يكون أكثر المسلمين حرصاً واجتهاداً على تطبيق هذه الأصول على متغيرات الواقع، ومن هذا تفهم عدم التعارض بين كون حاكمية الأمة لله وحده وبين قابلية أحكام الحاكم البشرى للأخذ والرد وعرضتها للخطأ والصواب، لأن النقد عندما يقع على هذه الأحكام فإنما يقع فى الحقيقة على صحة اجتهاد الحاكم البشرى فى تطبيق أحكام السماء على متغيرات الواقع دون أن يمثل ذلك اعتراضاً أو نقداً لأحكام السماء ذاتها.

وكل إنسان هو خليفة لله فى أرضه، ومسئول عن تلك الخلافة التى تعنى إعلاء

(١) (٢) تاريخ الخلفاء الراشدين: د. عبد الوهاب النجار.

كلمته وإقامة شرعه وتحقيق خلافته. ولهذا فالأمة الإسلامية جميعها مسئولة عن تحقيق خلافة الله في أرضه وإقامة حكمه وعدله، فالحاكم الوحيد في الأمة الإسلامية هو الله والأمة جميعها مسئولة عن تطبيق أحكام الله الحاكم الأعلى، أما الخليفة أو الحاكم البشرى للأمة فهو أكثر الأشخاص اجتهاداً وحرصاً على تطبيق هذه الأحكام ومن هذا الاجتهاد والحرص على تطبيقها يستمد سلطته وحكمه. وجماهير الأمة المسلمة المسئولة عن تطبيق أحكام الله هي التي تختار من أبنائها من هو أكثرهم حرصاً واجتهاداً في تطبيق هذه الأحكام، وهي التي تعزله عن سلطاته إذا تراخى أو أهمل في تطبيقها، فالأمة كلها قيومة على تطبيق أحكام الله وراعية لها ومسئولة عنها، وبهذا يكون القائم بكل أمور الحاكم هو جماهير الأمة أما الحكم نفسه فهو الله رب الوجود... أى أن الشعب هو الذى يحكم نفسه ولكن بما أنزل الله من أحكام.

وكذلك فإن المشرع الوحيد هو الله، هو الواضع للأصول الثابتة فى التشريع وهو الذى شرع لمجتهدى الأمة الاجتهاد فى الفروع المتغيرة منه «وهى أغلب التشريع» واستخلاص الأحكام الملائمة للواقع المتغير، ولكن بشرط اتفاق هذه الاجتهادات مع مقتضيات الأصول.

وكثيراً ما يدعى العلمانيون أن الإسلام لم يأت بأصول لنظام الحكم وكأنه كان ينبغى على الإسلام أن يأتى بنظام حكم على أحد أنماط الأنظمة الغربية لكى يحظى باعتراف العلمانيين بمجيئه بتلك الأصول.

إن الإسلام قد أتى بمجموعة قواعد أصولية تشكل فى مجموعها أيديولوجيته الخاصة فيما ينبغى أن يكون عليه حكم المسلمين، ولم يأت بصورة تفصيلية لنظام الحكم قد تصلح لأمة من الأمم ولا تصلح لغيرها. ومن هذه القواعد:

* إن الناس سواسية أمام القانون ليس هناك من لا يخضع لهذه القاعدة ولو كان من أبناء الرسول بل ولو كان الرسول نفسه ﷺ.

* إن الحاكم يجب أن يكون أكثر الناس علماً واجتهاداً وحرصاً على تطبيق أحكام الله.

* إن الحكم الإسلامى ليس هرقلياً ولا كسروياً أى ليس ملكاً عضواً وإنما يرجع

تعيين الحاكم إلى أهل الحل والعقد من الأمة.

* إن الحكم الإسلامي يقوم على الشورى بين الحاكم والعلماء وممثلى الأمة من أهل الحل والعقد.

* لاى فرد من أفراد الأمة أن يُخطئ الحاكم فى اجتهاد ما ذهب إليه ما دام يملك الدليل على ذلك سواء كان هذا الفرد رجلاً أم امرأة.

* على الحاكم والمحكومين ألا يخرجوا عما تذهب إليه جماعة المسلمين من أمور حتى ولو اختلفوا معهم فيها.

* إن الدستور المشرع للأمة هو القرآن ثم السنة ثم الإجماع ثم اجتهاد العلماء.

* إن الحاكم إذا وجد فيه إعوجاج عن حكم الله فإنه يجب نصيحته فإذا لم تصلح فإنه يجب إصلاحه بالسيف.

ألا تمثل هذه القواعد أيديولوجية الإسلام الخاصة فى أصول الحكم أم أنه كان ينبغى على الإسلام أن يأتى بصورة من نظام الحكم مثلما هو عليه فى فرنسا أو أمريكا أو سويسرا أو الاتحاد السوفيتى كى يحظى برضاهم.

هل كان ينبغى عليه أن يأتى بديمقراطية مباشرة؟ أم بديمقراطية غير مباشرة، وهل كان عيه أن يجمع بين برلمان ومجلس شيوخ؟ أم كان عليه أن يكتفى بأحدهما؟ وهل ينبغى للحاكم المسلم أن يجمع بين الرئاسة والوزارة؟ أم يكتفى بالرئاسة ويترك الوزارة لغيره؟!

لو كان الإسلام قد فعل أى شىء من ذلك لصار نظاماً جامداً إن صلح لبلد من البلدان لم يصلح لآخرى (فما ينفع سويسرا مثلاً لا ينفع فرنسا) وإن صلح لزمن من الأزمان لم يصلح لغيره، ولكن الإسلام وضع أيديولوجيته عامة لأصول الحكم وحدد الإطار والضوابط والأهداف وترك الأشكال التطبيقية للحكم تحددها الظروف والأحوال والأزمنة.

وهم لا يفتأون يرددون أن هذه الصورة المثالية للحكم لم تتم إلا فى عصر الخلفاء الراشدين والخليفة عمر بن عبدالعزيز على الأكثر وأن الحكم الإسلامى فى باقى

العصور اتسم بالظلم والبشاعة.

وكون حكم الخلفاء الراشدين الخمسة كان مثالياً لا يعنى كنتيجة حتمية أن حكم غيرهم كان ظالماً وبشعاً بل ان كثيراً من حكام المسلمين قد حققوا درجة كبيرة من مثالية هؤلاء الحاكم منهم على سبيل المثال الناصر صلاح الدين والظاهر بيبرس والسلطان قطز بل إن هناك بعض العلماء المسلمين الذين ألحقوا بعض الحكام المسلمين بالخلفاء الراشدين أنفسهم مثل عبدالرحمن الثالث الأموي (٣٠٠ - ٣٥٠) حاكم الأندلس والسلطان تيبو (١٧٥١ - ١٧٩٩) حاكم الهند.

ولكن تعمد التشويه جعلهم لا يتحدثون عن حكام المسلمين إلا من منظور ألف ليلة وليلة فهكذا كان تشويههم الدائم لشخصية هارون الرشيد مع أنه قد حاز ثناء مؤرخين كبار من أمثال ابن قتيبة وابن خلدون (وهما من هما). ومع ذلك أليس من الخير لنا أن يكون خليفتنا هو هارون الرشيد وهو يحكم الدنيا - حتى ولو صدقت فيه كل اتهامات العلمانيين - عما يعانيه العالم الإسلامي الآن من هوان.

ولكن ماذا نفعل في من يتعمدون تشويه التاريخ الإسلامي تحقيقاً لأغراضهم الخاصة مما دفع الفيلسوف العالمي جارودي يقول^(١): إنه إذا أردنا الحقيقة. «فيجب علينا أن نقارن بين ممارسة الشعوب الأخرى الحقيقية وممارسة الشعوب الإسلامية الحقيقية وليس بين نظرية البعض وتطبيق البعض الآخر».

فمهما بلغت بشاعة حكام المسلمين بفرض صدق كل الافتراءات التي يتهمونهم بها. فإنها لن تمثل شيئاً بالنسبة لما فعل حكام غربيون وشيوعيون من أمثال: نابليون وهتلر وستالين وموسوليني ومن قبلهم الباباوات والملوك الصليبيين من أهوال وجرائم بشعة.

وصف لبعض مدن الحضارة الإسلامية؛

اتسع عمران بعض المدن الإسلامية اتساعاً هائلاً بفضل توافر المقومات الحضارية التي توافرت لها حتى بلغ عدد سكان البصرة في بعض الأقوال ستمائة ألف في عهد الحجاج، وبلغ سكان قرطبة في عهد المنصور نصف مليون وتعكس هذه الكثافة السكانية عدد دورها ومنشآتها، واتصلت العمارة بها أربعة وعشرين ميلاً في الطول

(١) وعود الإسلام.

وستة أميال فى العرض وعدد أرباضها المحيطة بها واحد وعشرون ريضاً كل ريض منها يزيد عرضه وطوله على الميل وفى كل ريض منها من المساجد والأسواق والحمامات ما يقوم بأهله، ولا يحتاجون إلى غيره وقد دهش الرحالة الأجانب لاتساع مدينة القاهرة وامتداد عمرانها ويعكس وصف ذلك إحصاء حوانيتها وأسواقها وفنادقها وحماماتها وطواحينها ومنازلها ومساجدها ومدارسها، وما اشتملت عليه من مرافق تدل على مستوى حضارى متقدم ويعكس إرتقاء الصناعة مستوى هذا التطور فهامى دمشق أصبحت جامعة لصنوف المحاسن وضروب من الصناعات وأنواع من الثياب عديم المثال ويتجهز به منها كل الآفاق والأمصار وكدمشق إشتهرت كل مدينة بصناعات ذاع صيتها وبلغت الآفاق.

ثانياً: موقف الإسلام من العلم والعقل والمنهج التجريبي

خلاصة موقف الإسلام من العلم هو أن الطريق إلى معرفة أسرار الوجود هو طريق الشهادة على أنه سبحانه وتعالى هو الحق.

«سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق».

يقول جارودى^(١): «إن مبدأ التوحيد وهو حجر الأساس فى تجربة الإسلام لمعرفة الله يلغى كل ما يفصل بين العلم والإيمان. وبما أن كل شئ فى الطبيعة هو دلالة على الوجود الإلهى تصبح معرفة الطبيعة - مثلها فى ذلك مثل العمل - شكلاً من أشكال الصلاة وسبيلاً للتقرب من الله».

لقد كانت أول كلمة أنزلت فى القرآن هى «اقرأ» وكانت ثانى سورة فى النزول هى القلم.

والإنسان مطالب فى القرآن دوماً بالنظر فى جنبات هذا الكون، والبحث عن آيات الله فيه.

﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾.

(الأعراف: ١٥٨)

﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾.

(١) وعود الإسلام.

ويصف الغافلين عن هذا التفكير في الكون بأنهم ﴿كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أَوْلَيْكَ هُمُ
الْغَافِلُونَ﴾ . (الأعراف: ١٧٩)

والقرآن والحديث لا يفتان بمجدان العلم ويحثان على البحث العلمي ﴿قُلْ هَلْ
يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ . (الزمر: ٩)

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ
بَيْضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٍ﴾ (٢٧) وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ
أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿ (فاطر ٢٧ - ٢٨).

«طلب العلم فريضة على كل مسلم» (مجمع الذوائد للهيثمي)، «طالب العلم
يستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحر» (سنن ابن ماجه) لئن تغدو فتعلم باباً من
العلم خير لك من أن تصلي مائة ركعة «إن العلماء هم ورثة الأنبياء» (أبو داود
والترمذي - وابن ماجه) «العالم أمين الله في الأرض» القرطبي جامع بيان العلم
وفضله.

ويقرر القرآن أن أسرار الطبيعة وقوانين الله وسننه التي تحكم الكون هي آيات
لأولى الألباب الذين كثيراً ما يوجه القرآن خطابه إليهم الذين يتفكرون ويعقلون
﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ آيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل
عمران: ١٩، ١١) ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ
لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجن: ١٣)، ﴿كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ الروم.

ولقد ذكرت مادة عقل في القرآن أكثر من خمسين مرة وتكرر السؤال
الاستنكاري ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ ثلاث عشرة مرة، وكأنه لازمة. ولو تتبعنا الكلمات
الأخرى التي تدخل في نفس الموضوع مثل: نظر وتفكر وفقه وعلم وبرهان ولب
ونحوها لوجدنا من الآيات الشيء الكثير جداً. ويحصى علماء التفسير سبعمئة
وخمسين آية صريحة من آيات القرآن الكريم تشير إلى الكون والكائنات والآيات
الكونية المختلفة.

كل هذا جعل كاتباً ماركسياً (مكسيم رودنسون) يتحدث عن العقلانية في القرآن
بحماس شديد فيقول: «إن الوحي.. يعتبره القرآن هو نفسه أداة للبرهان.. والقرآن

يقدم البراهين العقلانية على القدرة الإلهية.. وفي مقابلة العهدين القديم والجديد فإن العقلانية القرآنية تبدو صلبة كأنها الصخر».

وإن كان خصوم الإسلام يعترفون أن القرآن أعظم كتاب فنى فى العالم فإن عليهم أن يعترفوا أيضاً بأنه أعظم كتاب عقلانى فى العالم أيضاً، وإن كانت المقارنة ذاتها خاطئة لأنه من الطبيعى أن يكون القرآن كتاب فوق مستوى البشر - من حيث الإتيان بمثله - لأنه كتاب منزل من الله سبحانه وتعالى. وكما يقول العقاد عن الإسلام: «إنه دين يفرض المنطق السليم على كل مستمع للخطاب قابل للتعليم».

إننا نستطيع القول أن القرآن قد كشف عن وجود العلاقات المنطقية التى تحكم الكون وأمر الناس بالبحث عنها وعلمها وجعل ذلك من مراتب العبادة لله سبحانه وتعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (ياسين). (يس: ٤)

فالكون هو كتاب الله المفتوح كما أن القرآن هو كتاب الله الموحى والقرآن كثيرا ما يضرب الأمثلة فى تأسيس المعرفة اليقينية على الإدراك الحسى فهو حين يرد على افتراءات المشركين يقول عنهم ﴿مَا أَشْهَدُتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنْفُسِهِمْ﴾. (الكهف: ٥١)

فهو قد نفى دعواهم لانتفاء المشاهدة فمن أين إذن قد أتوا بتلك الدعوى.. كما أن الله سبحانه وتعالى يوجه خطابه لرسول الله ﷺ فيقول: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا﴾ (الإسراء: ٣٦)

ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. (فصلت: ٥٣)

القرآن الكريم هو واطع المنهج التجريبي

كل ذلك يجعلنا نقول بحسم - ودون أن نخشى أن يتهمنا أحد بالحماس - أن القرآن الكريم هو ذاته الواضع الحقيقي للأسس الأصيلة لمنهج البحث العلمى الذى قام عليه العلم التجريبي. فهذه الدعوة إلى العلم وإلى تحريك وتحكيم العقل وإلى تأسيس المعرفة اليقينية على الإدراك الحسى بالإضافة إلى ثناء الإسلام على العمل اليدوى - والذى سنشير إليه بعد قليل وباستخدامه فى عمارة الأرض يكون قد اكتملت لدينا كل مقومات المنهج التجريبي الذى سرعان ما سيظهر تأثيره واضحاً على العلماء المسلمين الذين سيعملون تحت تأثير هذه المقومات على وضع القواعد الأصولية لذلك المنهج العلمى التجريبي، ويضعون كذلك تطبيقاته العلمية موضع التنفيذ.

ولم أجد غير هذين الكاتبين فقط قد توصلا إلى مثل ماتوصلت إليه وصرحا به دون وجل يقول الدكتور زغلول راغب النجار والدكتور على عبدالله الدفاع^(١): «إن القرآن الكريم هو واطع المنهج العلمى الصحيح الذى انتهجه المسلمون وأقاموا به نهضة علميه وفكرية أصيلة كانت هى أساس النهضة العلمية المعاصرة حين تعلمت باقى الأمم منهم ذلك المنهج بعد نزول القرآن بقرون عديدة؛ كما أن العلم التجريبي الصحيح هو تنفيذ لأوامر الله فى كتابه العزيز وهو فى صميمه قرآنى الروح».

وقد كنت فى بداية دراستى هذه أقوم بإثبات مدى اتفاق الإسلام للروح العلمية والمنهج التجريبي ولكنى وجدت من خلال دراستى وبحثنى هذه الحقيقة تفرض نفسها على وعلى كل باحث شجاع.

ولكن للعلم الإسلامى غايات أخرى غير غايات النمو المادى التى حرصت عليها الحضارة الغربية الحديثة فآلت إلى ما آلت إليه، يقول الفيلسوف العالمى جارودى إن العلم والتقنية الموجهين نحو غايات أسمى لا يستطيعان أن يصبحا غاية فى حد ذاتهما كما فى التقليد الغربى منذ عصر النهضة.

سمى هذا المرض فى الحضارة الغربية «الحداثة» هذا المرض هو عكس للعلاقة بين الوسائل والغايات. لقد أصبحت الوسائل فى المنظور الغربى غاية.

(١) إسهام المسلمون الأوائل فى تطور علوم الأرض.

ولم يعد العلم والتقنية متلاءمين من البيئة ولا كانا فى خدمة الانسان. بل على العكس أصبح الإنسان ومحيطه خاضعين لتطور العلوم والتقنيات المستقلة والفتاكة. ونتيجة لعكس هذه العلاقة بين الوسائل والغايات مازال نصف سكان العالم يناضلون فقط من أجل العيش. بعد الثورة الصناعية بقرنين، تلك الثورة التى تنبأ لها أبناؤهم الكذبة بازدهار غير محدد للإنسان. كما مات خمسون مليوناً من الكائنات البشرية فى العالم الثالث من الجوع فى عام ١٩٨٠.

الكمية، السعى وراء القوة والنمو، الفردية، أشهرت إفلاسها: فلا يمكن لأى حضارة أن تبني على هذه الأسس. فقد انتهى العلم والتقنية للذان ولدا فى هذه التربة إلى نتائج متعارضة بشكل كامل مع مشاريع وعود النهضة الغربية.

فما العلم والتقنية إلا وسائل رائعة فى خدمة الغايات الإنسانية. فإذا فصلنا العلم، الذى هو تنظيم للوسائل، عن الحكمة التى هى تبصر فى الغايات أصبح هداماً للإنسان.

لهذا السبب لم نؤكد على الظواهر التى لعب الإسلام فيها باكتشافاته دور السابق للعلم الغربى الحالى، ولكن على مزاياه الخاصة فى إخضاع الوسائل البشرية للغايات الإلهية.. وفى هذا المنظور.

ولو قدر لعلماء المسلمين فى القرون الوسطى أن يعيشوا إلى الحياة، فإن دهشتهم لن تكون من التقدم فى الأفكار التى ولدت أصلاً فى أحضانهم!!

بل إن دهشتهم ستكون من أن نظام القيم قد قلب رأساً على عقب!! وسيرون أن مركز الرؤية أو بؤرتها التى انطلقوا منها قد صار هامشياً، وأن محيط تلك الرؤية قد صار هو المركز وأن تلك العلوم الحديثة التى كانت فى الدرجة الثانية من اهتمامات المسلمين قد تصدرت ساحة اهتمامهم الآن فى الغرب، أما علم الحكمة الثابت ذلك العلم الأول فسوف يرون أنه تضاعل حتى كاد ينعدم!!

لقد كان العلم داخل إطار الحضارة الإسلامية يقوم على الإتزان بين مطالب الإنسان الحياتية وتطلعاته العقلية، وبين علاقته بالطبيعة وبالبشر الآخرين، أى أن العلم داخل الإطار الإسلامى له منهجه وغاياته التى تنطلق من العقيدة الإسلامية ذاتها أما

العلم داخل إطار الحضارة الغربية فقد قام على انفصال الإنسان عن الطبيعة ثم سيطرته عليها، وتسخيرها له فى عملية تراكمية كمية لانهائية يقوم بها إنسان جعل من المنفعة واللذة الماديتين المقاييس الوحيدة والنهاية لحياته دون الالتزام بأى حدود حتى ولو أدى ذلك إلى تبيد الطبيعة أو تدمير وانفجار الكرة الأرضية ذاتها.

لقد صاغ الغرب العلم فى ترسانات من الأسلحة الذرية وغير الذرية، والتي تمكنه من تفجير العالم لعدة مرات والتي تمكنه أيضاً من الضغط على عروق الشعوب الضعيفة المرتعشة لامتنصاع دمائه سواء بالشكل المباشر أو غير المباشر - حتى ولو كانت فى أبعد بقاع الأرض.

والغريب أن العلمانيين يحاولون إنكار هذا الموقف الإسلامى من العلم على أساس أن الإسلام كدين لا بد أنه يذهب إلى الاعتقاد فى تدخل الإرادة والقدرة الإلهية فى قوانين الطبيعة، وهو ما يدخل فى نطاق الغيبيات التى نهانا الإسلام عن الخوض فيها وعدم التعويل عليها فى مجال العلم. مع أن الرؤية الموضوعية تقتضى بناء الموقف الإسلامى على القواعد العلمية التى حرص عليها فى اكتشاف الطبيعة وليس على الإيمان الذى ليس له علاقة بقواعد الاكتشاف، وإنما برسوخ عقيدة الإيمان بقدرة الله على فعل ما يريد وهذا ما لا يدخل فى حدود العلم البشرى.

موقف الإسلام من العمل اليدوى:

يذكر القرآن أن نوحاً عليه السلام كان نجاراً وأن داود عليه السلام كان حداداً وعن المقدام بن معدى كرب - رضى الله عنه - عن النبى ﷺ قال:

«ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده وإن نبى الله داود كان يأكل من عمل يده» رواه البخارى وغيره.

وعن المقدام أيضاً مرفوعاً:

ما كسب الرجل كسباً أطيب من عمل يده، وما أنفق الرجل على نفسه وأهله وولده وخادمه فهو صدقة» رواه الترمذى.

وعنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله يحب عبده المؤمن المحترف».

وعن عائشة رضى الله عنها قالت: كان أصحاب الرسول ﷺ عمال أنفسهم فكانت

لهم أرواح (تعنى رائحة) فقيل لهم لو اغتسلتم» وهكذا اكتملت فى الإسلام كل مقومات المنهج التجريبي.

ثالثاً: وضع الحضارة الإسلامية لأصول المنهج التجريبي

كتب ثابت بن قرة (٨٣٦ - ٩٠١) الرياضى والفلكى المعروف رسالة إلى زميله فى الترجمة إسحاق بن حنين، فى المبدأ العلمى القدوة، حول ألواح بطليموس التى ثبت خطأها: «نحن بطبيعة الحال - لسنا بعد فى وضع يمكننا من الإجابة القاطعة على مثل هذا السؤال. والحسم الموضوعى فيها كان لیتم لو أننا قدرنا على مراقبة الشمس فى الفترة الواقعة بين بطليموس ويومنا هذا. فإذا وجدت إحداها لدى المؤلفين اليونان فأرجو إفادتى بها، بحيث أتمكن من تكوين حكم أكيد حول ذلك. وأود أن أضيف بأنه بعد إجلاء هذه النقطة فإننى سوف أعالجها هنا. لأننى - من جانبى - لا أريد أن أتبنى ما هو ليس بحكم الأكيد بل العارى من الشك من كل جانب» (١).

وفى الوقت الذى كانت فيه أوروبا منغلقة تجدف فى وحل المؤسسات السلطوية محرومة تماماً من الوقوف على قدمين ذاتيتين تعالت فى العالم العربى دائماً أبداً أصوات: «لا أستطيع أن أجارى أرسطو طاليس فى هذه النقطة» «لقد لاحظت»، «أنا نفسى قد رأيت»، «لأننا رغم إجلالنا الكبير لجالينوس فإن ما شاهدناه بملء أعيننا أقرب إلى التصديق» إن النقد البناء للطبيب عبداللطيف المتواضع الذى كان مدرسا فى سائر العواصم تقريبا (١١٢٦ - ١٢٣١) كان قد درس بأن الفك الأسفل يتكون من عظمين مجتمعين معا: «إلا أننا شاهدنا ألوقا عن العظام والهيكل وقمنا بفحصها بدقة متناهية وتحصلنا على نصيب وافر من المعرفة من هذه الدراسة. وهى معرفة ما كنا لنتحصل عليها من دراسة الكتب وكان جالينوس قد علمنا بأن الفك الأسفل يتألف من عظمين يجمع بينهما نسيج ضام غير أننا عاينا الفى عظم ولم نجد فيها فكا واحداً مؤلفاً من عظمين إنه عظم واحد دون أى رفو (٢). «إن ما قاله جالينوس خطأ» صوت آخر من طبيب زميل من القاهرة هو ابن النفيس المتوفى ١٢٨٨ الذى اكتشف لأول مرة خطأ جالينوس حول دخول الدم من خلال ثقب الحجاب الحاجز من حجرة إلى أخرى. (الأذين والبطين). ويكتشف من خلال بحثه ويصحح الدورة

(٢، ١) زيفريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

الدموية الصغرى بمساعدة التشريح وهو اكتشاف انتحله بعده بثلاثة قرون الاسباني ميخائيل سيرفت كتب ابن النفيس: لكي نصف مهمة كل عضو على حدة تستند إلى ملاحظة دقيقة ودراسة صريحة دون الإكتراث ما إذا كانت تلك من علوم الأولين الذين سبقونا أم لا. لا أصل إطلاقاً لمسام القلب هذه. والقلب ذو بنية سمكية ومما لاشك فيه أن هذا الدم بعد أن خفضت كثافته لابد وأن يسيل عبر الأوعية الدموية الرئوية إلى الرئة ليتخللها ويمتزج بالهواء»^(١).

أما الطبيب العربي ابن الخطيب فيقول «إن القاعدة التي يجب أن نستند إليها دائماً، هي أن برهاناً ما، أخذ بطريق النقل، ينبغي أن يخضع للتعديل إذا ما اتخذ موقفاً مناقضاً مما يشير إليه إدراكنا الحسى أجل، وهل يستلزم مثل هذا مزيداً من الإيماء؟».

أما ابن الهيثم الذي كان أول من أقام تجاربه في «البيوت المظلمة» فقد اهتدى بتلك التجارب إلى حقيقة نظرية الإبصار وهي تقوم على سقوط ضوء على الجسم المرئي وانعكاسه على شبكية العين، فإذا كان الجسم المرئي مضيئاً بذاته كالشمس والنجوم سقط مباشرة على العين، وذلك بعكس ما ذهب إليه إقليدس الذي كان معتقداً بأنبعث الضوء من العين ذاتها فأثبت ابن الهيثم أن ذلك لو كان صحيحاً لكان من الممكن رؤية الأجسام في الظلام^(٢).

ويقول الطبيب والوزير الغرناطي ابن الكاتب^(٣): «إن القاعدة التي يجب أن ننطلق منها دائماً هي أن برهاناً اقتبس من المنقول عليه أن يخضع للتغيير حين يقف على النقيض الظاهر مما تشير حواسنا إلى صدقه». وبذلك أصبحت تجربة الحواس هي القول الفصل لقانون العلوم الموروثة.

ولا يكتفى ابن تيمية: بنفى الميتافيزيقا ونقد المنطق الأرسطي والدفاع عن يقينية القضايا التجريبية وبناء العلم على الاستقراء الجزئي وإنما يمضي في تقدمه الفكري إلى ما هو أبعد من ذلك وهو تحرير الدليل من ضيق القوالب المسبقة التي وضعها له اليونانيون وإبرازه أثر ذلك في اتساع العقول والتصورات وتقدم العلم وكذلك أخذه

(١)، (٢)، زيفريد هونكة: العقيدة والمعرفة.

(٣) د. محمد مختار القاضي: أن المدنية الإسلامية على الحضارة الأوروبية.

بالدليل الظنى الراجع فالنظر يكون صحيحاً إذا أدى رلى اعتقاد راجع سواء كان ذلك فى الفكر أو فى العلم ولكن النسبية المعرفية الإسلامية نسبية ترجيحية تظل صحيحة حتى يثبت ماهو أصح منها وليست نسبية تشكيكية تختلف باختلاف الناس ومن ثم تنعدم الحقيقة وتلك النسبية المعرفية التى أخذ بها ابن تيمية هى العماد الذى يقوم عليه الفكر العلمى والفلسفى المعاصر يقول ابن تيمية فى ذلك:

«ولهذا عدل نظار المسلمين عن طريقهم. فقالوا: «الدليل» هو المرشد إلى المطلوب، وهو الموصل إلى المقصود؛ وهو ما يكون العلم به مستلزماً للعلم بالمطلوب. أو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى المطلوب، وهو ما يكون النظر الصحيح فيه موصلاً إلى علم، أو إلى اعتقاد راجح.

ولهم نزاع اصطلاحى هل يسمى هذا الثانى «دليلاً»، أو يخص باسم «الإمارة» والجمهور يسمون الجميع «دليلاً». ومن أهل الكلام من لا يسمى بـ «الدليل» إلا الأول.

ثم الضابط فى «الدليل» أن يكون مستلزماً للمدلول. فكل ما كان مستلزماً لغيره أمكن أن يستدل به عليه، إن كان التلازم من الصرفين - أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر. فيستدل المستدل بما عليه منهما على الآخر الذى لم يعلمه. ثم إن كان «اللزوم» قطعياً كان الدليل «قطعياً». وإن كان ظاهراً - وقد يتخلف - كان الدليل «ظنياً»^(١).

... وإذا اتسعت العقول وتصوراتها اتسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصورات بقى صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليونانى - تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً.

ولهذا من كان منهم ذكياً إذا تصرف فى العلوم، وسلك مسلك أهل المنطق، ظل وضيق، وتكلف وتعسق - وغايته بيان البين وإيضاح الواضح - من العى. وقد يوقعه ذلك فى أنواع من السفسطة التى عافى الله منها من لم يسلك طريقهم^(٢).

(١) الرد على المنطقيين ص: ١٦٥.

(٢) الرد على المنطقيين ص: ١٦٥: ١٦٧.

رابعاً: الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية

نحن لانقدم هنا مجرد شهادات على الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية، وإنما نقدم حقائق تتمثل في علوم لم يسبق للبشر التوصل إليها واكتشافات ومخترعات متجسدة لا يمكن إنكارها. فلا نترك الأمر بذلك لشهادة هذا أو إنكار ذاك من الغرب عن الفضل العلمي للمسلمين.

تقول زيغر يدهونكه (١): «لقد أصبح المسلمون - وهذا أمر قلما خطر على بال الأوروبيين - المؤسسين للكيمياء والفيزياء التطبيقية، الجبر، الحساب، بالمفهوم المعاصر وعلم المثلثات الكروى، علم طبقات الأرض، وعلم الاجتماع، وعلم الكلام». ويقول تاتشر وشويل في كتابهما التاريخ الأوربي العام:

لم يضيف العرب إلى ما ابتكره أقليدس في الهندسة إلا الشيء القليل، ولكن الجبر يكاد يكون من خلقهم، وكذلك أدخلوا تحسينات على حساب المثلثات الدائري مخترعين جيب الزاوية (sine) وظل الزاوية (Tangent) وظل تمام الزاوية (contangen) واخترعوا في «علم الفوزيقى» البندول وكتبوا في علم البصريات (Optics) بعض الكتب وتقدموا بعلم الفلك، فبنوا مراصد عديدة، وركبوا كثيراً من الآلات الفلكية لا تزال تستعمل حتى اليوم وحسبوا زاوية سمث (الشمس) Ecliptic والموضع الدقيق لنقطتي الاعتدالين وكانت معرفتهم في الفلك جسيمة ولا مراء. وتقدموا في الطب أشواطاً بعيدة عن الأغريق. ودرسوا علم وظائف الأعضاء (الفسيولوجيا) وعلم تدبير الصحة، ويكاد علم (الأقرباذين) المادة الطبية (materia medica) لديهم أن يكون هو نفس مالدينا اليوم. ولا يبرح كثير من طرق العلاج عندهم مستعملاً بين ظهرانينا إلى اليوم. وكان جراحوهم يفهمون استعمال التخدير، ويقومون بطائفة من أصعب العمليات المعروفة. وفي نفس الوقت الذي كانت فيه الكنيسة تحرم ممارسة الطب، انتظاراً منها لاتمام الشفاء على يد المناسك الدينية التي يقوم بها القساوسة، كان لدى العرب علم طبي حق. وابتدأوا الكيمياء بداية حسنة. واكتشفوا كثيراً من المواد الجديدة، من أمثال البوتاس ونترات الفضة والسليمانى وحمض النتريك والكبريتيك. وكلمة (الكحول) عربية، وإن كانت المادة معروفة

(١) العقيدة والمعرفة.

باسم (أرواح الخمر) عند بليني أما فى الصناعة فإنهم بدأوا العلم فى تنوع الصنف وجمال التصميم واتقان الصنعة وكانوا يشتغلون فى جميع أنواع المعادن الذهب منها والفضة والنحاس والبرونز والحديد والصلب. ولم يفقههم أحد أبداً الدهر فى صناعة المنسوجات، وصنعوا زجاجاً وخزفاً من أرقى الأنواع وأشدها امتيازاً وعرفوا أسرار الصباغة، وصنعوا الورق وكانت لديهم طرائق عديدة لتهيئة الجلود وكانت مصنوعاتهم الجلدية شهيرة فى كافة أوروبا. وانتجوا الأصباغ والعطور والأشربة. وصنعوا السكر من القصب، ومارسوا الزراعة بطريقة علمية، وكانت لديهم طرائق جيدة للرى، وعرفوا قيمة المخصبات، وكيفوا محصولاتهم حسب نوع التربة. وتفوقوا فى فلاحه البساتين وعرفوا كيف يطعمون النباتات وكيف يتجون أضراباً جديدة من الفواكه والأزهار وأدخلوا إلى الغرب أشجاراً كثيرة ونباتات متعددة اجتلبوها من الشرق، وكتبوا رسائل علمية فى الزراعة.

وهذه بعض المخترعات التى اخترعها المسلمون أو طوروا استخدامها^(١):

الطباعة - صناعة الورق - الطواحين المائية والهوائية - البارود - المدافع - البنادق - الأسطرلاب - البوصلة - الساعة - النظارات - صناعة الزجاج التكويرية - أنابيب الاختبار - أفران التقطير - الموازين الحساسة لحساب الوزن النوعى - أول نموذج لآلة التصوير - المزواه - أنموذج تميل المجموعة الشمسية وغيرها من المخترعات الأخرى^(٢).

(١) نقلا عن هـ.ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية مج ٢. ج ٣.

(٢) د. القاضى: نفس المرجع، وزيفريد هونكه: نفس المرجع.

هل العلم الحديث امتداد للحضارة الإغريقية أو هو وليد للحضارة الإسلامية

أولاً: حالة أوروبا في العصور الوسطى والصراع بين الملوك والبابوات

يقول هـ. ج. ويلز (١) واصفاً أوروبا الغربية في العصور الوسطى:

«وتمر فترة من الزمان يكون من البلاد أن يكتب المرء عما قام فيها من الدول والحكام، إذ لا دول هناك ولا حكام وكل ما فى الأمر أن بعض المغامرين الصغار أو الكبار كانوا يستولون على قلعة فى ناحية من الريف، ويحكمون منطقة غير ثابتة الحدود حكماً غير مستقر. فكانت الجزر البريطانية مثلاً مقسمة بين حشد كبير من الحكام وكذلك كان شأن سائر أقطار العالم الغربى.

فأنت واجد هنا أسقفاً يتولى الملك، كما كان جيرجورى الكبير فى روما، وواجد مدينة أو مجموعة من المدن تحت حكم دوق أو أمير لهذه أو لتلك وكنت تجد بين الخرائب الهائلة بمدينة روما أسرات نصف مستقلة، من مغامرين شبه نبلاء كل يذود عن حياضه ومعه اتباعه وكان للبابا نوع من السيادة العامة هناك، ولكن كان ينافسه فى تلك السيادة ويوجهه تماماً فى بعض الأحيان شخص يدعى إلى نفسه «دوك روما».

ويقول (٢) فى موضع آخر: «أن أوروبا الغربية لم تكن إلا حضارة محطمة، لا قانون لها ولا إدارة، وطرقها تالفة وتعليمها غير منظم،... كان الزمان زمان فوضى ولصوصية وجرائم تذهب دون عقاب وأمن منعدم على وجه العموم.

ومحال أن نقفوا فى هذا المقام أحداث القرنين التاسع والعاشر بأى قدر من التفصيل مترسمين ما جرى فيه من المخالفات والخيانات والادعاءات وصنوف الضيم والاستيلاء فقد كانت تعم أوروبا حالة من الفوضى والخروج على القوانين وحروب وكفاحات من أجل القوة والسلطان.

وتكاد حالة روما فى القرن العاشر: أن تعجز القلم عن أى وصف فإن انحلال

(١)، (٢) معالم تاريخ الإنسانية مج ٢ ج ٣.

إمبراطورية شرلمان ترك البابا ولا حامى له: تهدده بيزنطة والعرب (الذين استولوا على صقلية) ويتحرش به نبلاء روما الشرسون. ومن أقوى هؤلاء النبلاء امرأتان هما تيودورا ومارزيا وهما أم وابنتها تعاقبتا فى الاحتفاظ بقلعة سانت انجلو، التى استولى عليها سيوفيلكت زوج تيودورا النبيل كما استولى على معظم سلطة البابا الزمنيه».

نفوذ البابوات وجمودهم الفكرى؛

أما عن وضع البابوات فى ذلك الوقت فمنذ البداية تقريرا احتجبت الحقائق الدينية والمثل العليا التى دعا إليها المسيح عيسى عليه السلام واستترت وراء المبادئ والتقاليد الطقوسية الراجعة إلى عصر أقدم وإلى طراز أدنى عقلية. وقد كفت المسيحية منذ بدايتها تقريرا على أن تكون محض ديانة نبوية وخلاقة. إذ أنها أوقعت نفسها فى شرك التقاليد العتيقة الخاصة بالتضحية الانسانية، وبالتطهر الدموى لدى «المثرائية»، «ديانة تطورت عن الزرادشتية وانتشرت فى حكم القياصرة» وبتفاصيل النواحي الدقيقة لطبيعة الاله.

ومن عجب أن أصبح الحبر الأثرودى «الأترسكى» الزعظم المخضبة بالدم أصبحت الداعية المتشددة التى تؤكد للناس تعاليم يسوع الناصرى!؟ وكذلك أيضا أوقعها العقل الإغريقى الإسكندرى فى أحبولة بما جبل عليه من تعقيد ذهنى حتى إذا وقعت الكنيسة فى معمة هذا التطاحن الذى لا مفر فيه بين هذه المتفارقات المتناقضة، اضطرت أن تصبح اعتقادية «دوجماتيقية» متصلة تأخذ بالمذهب الاعتقادى الحتمى. ذلك أنها حين يئست من بلوغ حلول أخرى لخلافاتها الفكرية التجأت إلى الاستبداد التعسفى.

فأصبح قساوستها وأساقفتها على التدرج رجالا مكيفين وفق مذاهب واعتقادات قيمية وإجراءات مقررة وثابتة، حتى إذا ما آن أوان توليهم منصب الكرذلة أو البابوات إذا بهم فى العادة كهول، قد ألفوا من الكفاح السياسى ذلك الضرب الذى يقصد إلى غاية قريبة مباشرة، ولم يعودوا أهلا لقبول آراء رحية يشمل أفقها العالم بأسره. ولم تعد لهم بعد رغبة فى رؤية مملكة الرب موطدة فى قلوب الناس فقد

نسوا ذلك الأمر، وأصبحوا يرغبون فى رؤية قوة الكنيسة، التى هى قوتهم هم، متسلطة على شئون البشر. وكانوا فى سبيل توطيد تلك القوة على أتم استعداد للمساومة مع أى شئ من الشهوات المستقرة فى قلوب البشر، ونظرا لأن كثيرا منهم كانوا على الأرجح يسرون الريبة فى سلامة بنیان مبادئهم الضخم المحكم وصحته المطلقة، ولم يسمحوا بأية مناقشة فيه. كانوا لا يهتمون أسئلة ولا يتسامحون فى مخالفة لا لأنهم على ثقة من عقيدتهم بل لأنهم كانوا غير واثقين منها.

وعندما أقاموا الحروب الصليبية لأهداف سياسية دنيوية تتعلق بهم فى الأساس كانوا يأذنون لكل نذل زعيم أو متشرد أثيم بأن ينضم إلى الجيش، وأن يعمل السيف والنار واغتصاب الحرائر ويرتكب كل ما يمكن أن يتصوره العقل من أنواع انتهاك الحرمات ضد أشد رعايا ملك فرنسا مسالمة، والقصص التى تروى عن هذه الحروب الصليبية تحكى لنا من أضرار القساوة والنضال البشع ما يتضاءل إزاء بشاعته قصة أى استشهاد للمسيحيين على أيدي الوثنيين، وهى فوق هذا تسبب لنا رعبا مضاعفا لما هى عليه من صحة لا سبيل إلى الشك فيها.

كان هذا التعصب الأسود القاسى روحا خبيثا لا يجوز أن يخالف مشروع حكم الله فى الأرض (١).

الصراع بين الملوك والبابوات

ولقد احتدم الصراع بين الملوك والبابوات منذ عهد البابا جريجورى. فقد كان الحاكم الزمنى هو الذى يقدم إلى البابا الخاتم والعلم اللذين يخلعان على البابا المعين حديثا بوصفهما رمز المنصب. ولكن جريجورى أخذ هذا الحق لنفسه كى يدعم السلطة البابوية. ووصلت الأمور إلى حد التصادم عندما عين الامبراطور رئيسا جديداً لأساقفة ميلانو فى ١٠٧٥، تهدد البابا بخلع الامبراطور وحرمانه من بركة الكنيسة، وهنا أعلن الامبراطور أنه هو السلطة العليا، وأعلن عزل البابا، فانتقم البابا بطرد الإمبراطور والأساقفة من الكنيسة، وأعلن عزلهم بدوره.

(١) راجع ويلز: نفس المرجع.

وقد استؤنف الصراع حول الترسيم فى عهد البابا إيربان الثانى (١٠٨٨ - ٩٩) الذى عاد إلى استرداد هذه الحقوق لنفسه، وعندما تمرد كونراد ابن هنرى الرابع. على أبيه التمس العون لدى إيربان الذى رحب بتقديم هذا العون. وكانت المدن الشمالية مؤيدة للبابا بحيث كان من السهل غزو لومبارديا كلها. وكذلك أمكن عقد اتفاق مع فيليب ملك فرنسا استطاع إيربان فى ١٠٩٤ أن يبدأ مسيرة ظافرة نحو لمبارديا وفرن وهناك فى مجمع كليرمون فى العام التالى، دعا إلى الحرب الصليبية الأولى. وقد اقترح البابا ألا يتدخل الأباطرة فى الترسيم، مقابل تنازل رجال الدين عن الملكية الدنيوية. غير أن أهل اللاهوت كانوا أكثر حرصا على أمور الدنيا مما يقتضيه هذا الاقتراح الورع. وهكذا فإن رجال الدين الألمان. عندما عرفوا بنصوصه، هبوا ثائرين، ووجه هنرى، الذى كان عندئذ فى روما، إنذاراً إلى البابا كيما يستسلم، وتوج نفسه امبراطورا، غير أن انتصاره لم يعمر طويلا فبعد أحد عشر عاما، أى فى سنة ١١٢٢، استعاد البابا كاليكستوس Calixtus الثانى سلطته فى موضوع الترسيم عن طريق اتفاق ورمز Worms وأسفرت آخر محاولة بذلها بارباروسا لكسر شوكة البابا عن هزيمته فى ليجنانو Legnano عام ١١٧٦، وعقدت بين الطرفين معاهدة صلح غير مستقرة، وقد انضم الامبراطور إلى الحملة الصليبية الثالثة ومات فى الأناضول عام ١١٩٠ (١).

بعض صور الفساد البابوى:

يصف ويلز (٢) تيودورا وابنتها مروزيا المرأتين اللتين استولتا على معظم السلطة فى ذلك الوقت فيقول: «كانت المرأتان من الجرأة وموت الضمير فى خلاعة أمير ذكر فى ذلك الزمان، والمؤرخون يحسبونهما كأثما كانتا أسوأ من الأمراء عشر مرات وقبضت مازوزيا على البابا يوحنا العاشر وسجته (٩٢٨) وسرعان ماتوفى فى ظل رعايتها!!... فأما أمها تيودورا فكانت خليله له ثم نصبت مازوزيا بعد ذلك ابنها غير

(١) راجع: برية اندرسل: حكمة الغرب ج ١.

(٢) معالم تاريخ الإنسانية: مج ٢ ج ٣.

الشرعى على عرش البابوية باسم يوحنا الحادى عشر ومن بعده شغل كرسى القديس بطرس حفيدها يوحنا الثانى عشر وإن ماسطره جييون عن ملوك يوحنا الثانى عشر وأخلاقه ليتوارى آخر الأمر خجلاً وراء ستار من الهوامش اللاتينية».

«واستطاع البابا: (٩٣٨ - ٩٦٤) أن يستولى على أموال الكنيسة وأن يجعلها ماخورا وأن يحكم روما والعالم المسيحى بمعاونة العشيقات، ولم يكن أحد ليجهل سيرة البابا اسكندر السادس ١٤٣١-١٥٠٣ الذى استباح كل المقدسات باسم القداسة، واعتدى على كل المحرمات، واعتمد على أسرته اسرة يورجيا فى الحصول على لذاته وشهواته وأمواله وكانت ابنته لدكريسا يورجيا سفاحة دموية وكان أبوها المقدس يدر بها على ممارسات الشهوة» (١).

ويقول الراهب «دراير» (٢) فى كتابه العلم والدين: إن الكنيسة كفرت كل من يخالف أمرها فى كل العلوم حتى الطبيعة والجغرافيا، وأقامت محاكم التفتيش التى عاقبت ما يبلغ عددهم ثلاثة مائة ألف احرق منهم اثنان وثلاثون ألفاً من بينهم عالم الطبيعة «برونون... أما البابوات فينقل عنهم قول الراهب «جروم»: أن عيش القساوسة ونعيمهم كان يزرى بترف الأمراء والاغنياء المحترفين، ولقد انحطت أخلاق البابوات انحطاطاً عظيماً واستحوذ عليهم الجشع وحب المال ويروى أن مجموع دخل مملكة فرنسا لم يكن يكفى البابوات لنفقاتهم وإرضاء شهواتهم».

وينقل «بريتراىد راسل» فى كتابه تاريخ الفلسفة الغربية (٣) عن المؤرخ (جويسكشيجاردىنى) قوله: (لم يكن هنالك انسان أشد اشمئزازاً منى من طموح القساوسة وشحهم وخلاعتهم، ليس فقط لأن كلاً من هذه الرذائل مكروه لدى، ولكن لان كلا منها وجميعها غير لائق إلى أقصى حد من أولئك الذين يعلنون أنفسهم رجالاً لهم صلوات خاصة بالله، وأيضاً لأنها رذائل تعارض الواحدة منها

(١) الأستاذ أنيس منصور: إثنين إثنين نقلا عن د. محيى هاشم: حقيقة العلمانية بين الخرافة والتخريب.

(٢) نقلا عن الأستاذ سيد قطب المستقبل لهذا الدين.

(٣) الجزء الثالث الفلسفة الحديثة.

الأخرى بحيث أنها يمكن أن توجد معاً فقط فى طبائع فريدة للغاية. وأياً كان فإن وظيفتى فى بلاط بابوات عديدين اضطرتنى أن أروق لهم المجد من أجل مصلحتى الخاصة، ولكن لو لم يكن ذلك كذلك لكنت أحببت «مارتن لوثر كنج» هنا حى لنفسى لا لكى أتححر من القوانين التى تفرضها المسيحية كما هى مفهومة ومفسرة بعرق عام علينا، بل لكى أرى هذا الحشد من الأئذال يعادون إلى مكانهم المناسب لهم، بحيث يكون فى الوسع إجبارهم إما أن يعيشوا بدون رذائل أو بدون سلطان».

ثانياً: صور من اضطهاد الكنيسة للعلماء والمفكرين

وكان لابد أن يحدث الصدام بين رغبة متفجرة فى المعرفة والبحث عن الحقيقة وبين مقررات دينية متناقضة ومجافية للعقل والمنطق وموقف كنائسى متصلب ومتعجرف وفساد بابوى، بلغت رذائله حداً من البشاعة يفوق تصور البشر ودفع هؤلاء الباحثون عن الحقيقة الثمن.

موقف المسيحية ألقى القبض على روجر باكون، وقضى بقية عمره فى السجن، ١٥ عاماً، أما سيجر من باربانت، زعيم أولئك الملعونين، الذى تصدى للحكم الصادر ضده بشجاعة، واستنجد بالبابا، فقد قضى الـ ١٥ سنة المتبقية من عمره فى سجن البابا Orvie Tol، ومات فيه مخنوقاً، لقد قاست الروح العلمية الحقيقية على يد السلطة المستبدة المتوحشة خشية على سلطانها، من ضربة وحشية بالغة الشدة تلك هى الخلاصة المفزعة التى توصل إليها ليسنغ، من تأمله لتاريخ العموم^(١).

يقول مارتن لوثر عن كوبر نيكوس: «... يريد ذلك الأحمق أن يقلب علوم الفلك كلها رأساً على عقب، ولكن كما يقرر الكتاب المقدس أن الشمس نفسها وليس الأرض هى التى أمرها يوشع بأن تقف...».

وأكد جون كلفن من كبار قادة الإصلاح الدينى: أن الأرض ثابتة مستشهداً

(١) زيغريد هونكه: العقيدة والمعرفة.

بالمزمور ٩٣ (وكذلك ثبتت المسكونة لا تتزعزع) وسأل باحتقار (من ذلك الذى يجرؤ على وضع سلطة كوبر نيكوس فوق سلطان الروح القدس؟).

وقررت الكنيسة الكاثوليكية^{١٠} أن الاقتراح القائل بأن الشمس هى - المركز وأنها لا تدور حول الأرض حماقة وسخف وزيف فى علم اللاهوت، وهرطقة لأنه يناقض على طول الخط ما جاء فى الكتاب المقدس. وأما القول بأن الأرض تدور حول الشمس وليست فى المركز فسخيف وزائف فلسفياً، ومن الناحية اللاهوتية يعارض - على الأقل - العقيدة الحقيقية).

وفى عام ١٦١٦ وضع كتاب كوبر نيكوس فى قائمة الكتب المحرمة وأدينَت جميع الكتابات التى تؤيد حركة الأرض^(١).

ولم يقتصر الأمر على معارضة الكنيسة وقادة الإصلاح الدينى والعامّة بل وصل إلى أن حاول أحد مؤسسى المنهج التجريبي (كما يقال) وهو فرنسيس بيكون دحض فجرة دوران الأرض حول الشمس^(٢).

وحكم على برونو بالموت حرقاً لتأييده لأراء أستان، كوبر نيكوس أما جاليليو فقد قيد مربوطاً بعامود وجثا على الأرض راكعاً ونجا من الموت بإعلانه الرجوع عن آرائه وبراءته بالتوبة منها.

وكان موقف الكنيسة ضد الاعتقاد بعمران الجانب المقابل من الأرض، فقد ذهب القديس أوغسطين إلى أن التوراة لا تشير إلى وجود مثل هذه السلالة الآدمية واعتنقت الكنيسة والعالم المسيحى رأيه هذا ديناً ولجأت الكنيسة إلى محاكم التفتيش وآلات التعذيب وسخرتها فى مطاردة خصومها القائلين بذلك الرأى، وأوشكت على إعدام الطبيب بطرس الباتو لولا أن أنقذته المنية من برائنها، وأحرقت العالم الفلكى ذائع الصيت تشكو الباتو لولا أن أنقذته المنية من برائنها وأحرقت العالم

(١) كتب غيرت العالم نقلاً عن د. يحيى هاشم: حقيقة العلمانية.

(٢) راجع: حقيقة العلمانية: د يحيى هاشم.

الفلكي ذائع الصيت تشكو داسكولوجيا وحاربت كولبس لتقضى على مشروع رحلته فى كشف ما سمي بعد ذلك أمريكا وأبى مجلس من العلماء رفض مطلبه وأتخموه بنصوص من المزامير، وأقوال مستقاة من القديس بولس وأوغسطين واستمر الجدل ثلاثة أعوام ثبت منه بطلان المشروع الجديد، وأصرت الكنيسة على موقفها وعلى الرغم من أن ماجلان قد أثبت برحلته المشهورة عام ١٥١٩ وجود الناس الذين يسكنون الجانب الآخر المواجه من لموطننا من الأرض فإن الكنيسة لبثت تقاوم هذا الرأى قرنين من الزمان حتى أكد عصبة مبشرون - طافوا حول الأرض للتبشير - ذلك الرأى.

وفى فلورنسا أعدم الباباوات سافونا رولا وهو رجل دين يخلص للعقيدة الكاثوليكية ويوقر المركز البابوى ويحرص على حرفية النصوص لقيامه بدور سياسى للتحرر من فساد.

ثالثاً: موقف الكنيسة ومقررات الكتب المقدسة نفسها من العلم

وجد علماء اللاهوت الأوريون فى فلسفة أفلوطين (٢٠٤ : ٢٧٠) إمكانية صنع نوع من التزاوج بين ميراثهم الدينى الميراث الفلسفى اليونانى، والذي كان يشكل تهديداً مباشراً لمعتقداتهم... وكانت النظرية الأساسية لأفلاطون هى نظريته فى الثالوث فهو يذهب إلى أن «الواحد موجود كامل والموجود الكامل دائماً يلد موجوداً أدنى منه ولكنه الأعظم بعده، وهو العقل الكلى الذى هو كلمة الواحد وفعله وصورته ولما كان العقل الكلى موجوداً تاماً فهو يلد بالضرورة، فلذلك فهو يلد النفس الكلية التى هى كلمة العقل الكلى وفعله كما هو كلمة الواحد وفعله. وهى أيضاً تلد موجودات أدنى منها. فهى التى خلقت جميع الحيوانات بأن نفخت فيها الحياة، الحيوانات التى تغذيها الأرض والبحر، والتى فى الهواء والكواكب الإلهية فى السماء، خلقت الشمس والسماء الواسعة ووضعت فيها النظام» (١).

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية.

ولقد استطاع أفلوطين بآرائه أن يضع حاجزاً لا يمكن اختراقه من المسيحية والطبيعة فهو يذهب إلى أنه: «لما كان الشر هو عدم الخير وكان الخير وجوداً ولما كانت المادة لا وجوداً أى غير معينة أو مصورة فى ذاتها، وكانت الصورة خيراً كانت المادة أو عدم الصورة هى الشر بالذات»^(١).

ويذهب أيضاً إلى أن «الروح ذاتها تصبح شريرة عندما تلامس الحواس» وقد كان أمبروزو مدافعاً غير هياب عن سلطة الكنيسة حتى استطاع أن يضع أسس العلاقة بين الكنيسة والدولة كما ظلت سائدة طوال القرون الوسطى، واستطاع أن يجعل من الكنيسة «مؤسسة عالمية تتخطى حدود الدول» أما القديس أوغسطين والذي كان يرجع إليه أساساً الإطار اللاهوتى للكاتوليكية حتى عصر الإصلاح الدينى، فقد كان هدفه الأكبر فى الأساس هو التوفيق بين تعاليم الكتاب المقدس والتراث الفلسفى للمدرسة الأفلاطونية القديمة والجديدة.

وقد استطاع توما الأكوينى منذ القرن الثالث عشر أن يعقد زواجاً نفعياً بين المذهب الكاثولىكى والفلسفة الأرسطية التى استبدل بها الأفلاطونية (بالرغم من كون الأخيرة أكثر ملاءمة للفكر الكنائسى). ومن خلال نظرة الإكوينى إلى الطبيعة.. وهو الذى كان يصف الراغبين فى معرفة الطبيعة وبالراغبين فى معرفة الأشياء التافهة» ويحذرهم من ذلك الضمير السيئ الذى يشدهم إلى ذلك - استطاع أن يصنع عائقاً صلباً جديداً فى وجه ميل وعلم طبيعى أصيل.

وهذا هو «أوزيب» عالم اللاهوت مطران «القيصرية» يتوجه إلى علماء الإسكندرية قائلاً^(٢): نحن لا نولى نشاطاتكم أدنى اهتمام، بل ندرى تلك النشاطات التى لا طائل منها ونتوجه بعقولنا صوب اهتمامات أسمى وأرفع» وبعد عشرة قرون يؤكد القديس توما الأكوينى هذه النظرة بقوله «نحن نفضل الحد الأدنى من المعرفة بالأمور الدنيوية الفلسفية».

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية.

(٢) نقلاً عن زيغريد هونكه: المرجع السابق.

وفى الحقيقة فإن آباء الكنيسة معذورون فى موقفهم هذا من التفكير والبحث فى الطبيعة لأن تخليهم عن هذا الموقف يعنى فى الواقع تخليهم عن الدفاع عن عقائدهم الدينية هذا فضلاً عن تخليهم عن سطوتهم ونفوذهم إذا لم يفترض فيهم حسن النية. لأن المسألة فى الحقيقة - وهذا ما يحاول الكثير من الكتاب الغربيين بل وبعض العرب أيضاً فرض حصار من التعمية والتعتيم عليه - ليست مسألة موقف الفكر الكنائسى المعادى للطبيعة والمنحاز للفكر الأغريقى والذى صنعت منه الكنيسة سياجها الفلسفى، ولا حتى مسألة تأويلات وشروح جامدة للكتاب المقدس فرضها هؤلاء الآباء على الناس، ولكن الأهم من كل ذلك هو عدااء تعاليم الكتاب المقدس نفسه كما هو موجود عندهم للبحث فى الطبيعة وتناقض الكثير من مقولاته مع بديهيات العقل وحقائق العلم، وهذا ما جعل إباء الكنيسة يعون جيداً أنهم لن يستطيعوا إذ اترك باب حرية التفكير والبحث فى الطبيعة مفتوحاً - أن يواجهوا تيار الحقائق العاصف، الذى يمكنه اقتلاع عقائدهم وسلطتهم والإطاحة بها مهما بلغت بهم درجة التأويل لمقرات الكتاب المقدس لتتفق مع الحقائق الجديدة.

يقول موريس بوكاى (١) وهو عالم مسيحى أسلم بعد أن قام بدراسة موضوعية عن الكتب الدينية الثلاثة فى ضوء المعارف الحديثة - بعد أن قد فحص التناقضات التاريخية والموضوعية بين مقولات الكتاب المقدس: «إن للمحة العامة التى أعطيناها عن الأناجيل والتى استخرجناها من الدراسة النقدية للنصوص تقود إلى اكتساب مفهوم أدب «مفكك تفتقر خطته إلى الاستمرار، وتبدو تناقضاته غير قابلة للحل» كما تقول ألفاظ الحكم الذى أصدره المعلقون على الترجمة المسكونة للكتاب المقدس».

ويقول (٢) فى موضع آخر: «من زاوية المنطق يمكن أن نتبين عدداً كبيراً من المتناقضات والأمر غير المعقولة فى التوراة» ويقول أيضاً «لقد قمت بفحص العهد

(١) الكتب المقدسة فى ضوء العلم الحديث.

(٢) الكتب المقدسة فى ضوء العلم الحديث.

القديم والأنجيل، أما بالنسبة للعهد القديم فلم تكن هناك حاجة للذهاب إلى أبعد من الكتاب الأول أى سفر التكوين فقد وجدت مقولات لا يمكن التوفيق بينها وبين أكثر معطيات العلم رسوخا فى عصرنا؛ وأما بالنسبة للأنجيل فما نكاد نفتح الصفحة الأولى منها حتى نجد أنفسنا دفعة واحدة فى مواجهة مشكلة خطيرة ونعنى بها شجرة أنساب المسيح، وذلك لأن نص إنجيل متى يناقض بشكل جلى نص إنجيل لوقا، وأن هذا الأخير يقدم لنا صراحة أمراً لا يتفق مع المعارف الحديثة الخاصة بقدم الإنسان على الأرض.

ومع ذلك فقد كان القديس أوغسطين يخطب (١) فى حسم قائلاً: «أن مؤلفات الكتب المقدسة، هذه التى تعرف بالقانونية هى فقط التى تعلمت أن أعطيها انتباها واحتراما كاعتقادى الحازم بأنه ليس هناك أحد من كتابها قد أخطأ فعندما التقى فى هذه الكتب بدعوى تبدو مناقضة للحقيقة، فإنى عندئذ لا أشك فى أن نص (نسختى) لا يحتوى على خطأ وأن المترجم لم يترجم النص الأصيل بشكل صحيح أو أن مقدرتى على الفهم تتسم بالضعف» هذا الموقف الحاسم من القديس أوغسطين كان يعتمد فى الأساس على موهبة علماء اللاهوت فى تقديم التأويلات والشروح التبريرية لستر نقاط الضعف الكثيرة مستعينين فى ذلك ببهلوانات جدلية. وبالرغم من كل هذه الجهود المضنية فإن «المتناقضات والأمور الجيدة عن التصدى تظل باقية بلا حل فى نظر كل من يريد أن يحتفظ بسلامة مقدرته على التفكير وحسه الموضوعى. وإننا لنأسف حقاً لذلك الموقف الذى يهدف إلى تبرير الاحتفاظ فى نصوص التوراة والإنجيل ببعض المقاطع الباطلة خلافا لكل منطق (٢)».

أما عن موقف المسيحية من البحث والمعرفة فتقول عنه زيغريد هونكه (٣) «لم يكن لدى المسيحية، كهدى سماوى أسئلة توجهها إلى العالم، ولم تسمح للإنسان كذلك

(١) نقلا عن المرجع السابق.

(٢) موريس بوكاى: المرجع السابق.

(٣) العقيدة والمعرفة.

بتوجيه أسئلة لها. أولم تكن الشهوة إلى المعرفة هي السبب في إنزال الخطيئة إلى العالم أو لم يصف الله في كتبهم المقدسة، حكمة العالم بأنها غباء؟ ورفض بولس كل أنواع البحث عن الحقيقة... وإلى جانب الطرق الروحية، الوحيدة الموصلة للروح، إلى الله، اعتبر كل طريق للبحث عنها في أى مكان آخر عدا الوحي خاطئاً مارقاً، ولقد جرب ذلك كل من فلهلم - كوس وجلبرت دي لا بوي De la paree؛ وكثيرون غيرهم على أبدانهم أن تكون محبا للاطلاع، وأن تبحث بعد مابشر بالإنجيل أمرين جعلهما يترتوليان وأوغسطين ورئيس الأساقفة تمبير Tampier إثما عظيماً وخطيراً».

وإزاء هذه المواقف التى تقف على النقيض من بديهيات العقل والمنطق - للكنيسة ومعتقداتها، وإزاء هذا الفساد البابوى البشع المناهض للعلم والإصلاح كان من الطبيعى جداً أن ينحاز رجال النهضة إلى أصحاب الفكر العلمانى فى هذه الفترة وهم الذين كانوا مستقلين تماماً فكرياً عن كل معتقد دينى مسيحى وغير مسيحى كلية من أمثال الإمبراطور فريدريك الثانى، ومعتمدين فى الأساس على الميراث الفكرى الإغريقى وعلى ما اكتسبوه من معطيات الحضارة الإسلامية التى صاغوها صياغة علمانية تتفق مع موقفهم الفلسفى المسبق. وكما يقول بريتراندرسل فقد أدى هذا الجمود الفكرى: «إلى سير التيار الفلسفى الرئيسى مرة أخرى فى القنوات العلمانية بحيث عاد إلى روح الاستقلال التى كانت تسود فلسفة القدماء».

ويجب التنبيه هنا إلى أننا بصدد عودة إلى العلمانية ولسنا بصدد ميلاد لها كما اعتاد الكتاب العرب الذهاب إلى ذلك فقد أدى المناخ المناهض للعلم والحرية الفكرية فى بداية عصر النهضة إلى الإنحياز إلى تيار الفكر العلمانى واستحفال أمره بعد أن كان مجرد صدى خافت للفكر الإغريقى القديم. وعاد الفكر العلمانى المنطلق من الاقتصار على العقل البشرى فى إدراك الحقائق وتصريف شئون الحياة يسيطر على الأمور مرة أخرى.

وفى الحقيقة فإن مافعله رجال النهضة من انحياز إلى الفكر العلمانى مرة أخرى هو موقف سليم وطبيعى جداً وما كان رأى عقل بشرى موضوعى حر أن يفعل غير

ما فعلوه، لأن البديل الوحيد لموقفهم هذا هو الذوبان فى عالم الخرافات والأوهام والتأملات العجيبة، التى صنعها ذلك الزواج النفى الانتقائى بين الكنيسة الغربية والتراث الأرسطو أفلاطونى. والذى يؤكد سلامة موقفهم هذا أنهم بالرغم مما تعرضوا له من اضطهاد بشع من الكنيسة الغربية أدى إلى كفرهم بها - لم يذهبوا إلى ذلك الموقف العلمانى المتطرف الملحد الذى شاع أمره فى القرون الأخيرة فلم يفقدوا إيمانهم بالله بل كانوا جميعاً على وجه التقريب من المؤمنين المقربين بوجود الله يقول المؤرخ الأمريكى كافين رايلى^(١) فى ذلك: «والواقع أن كل عالم كبير. ابتداء من القرن الثالث عشر حتى لايتينز ونيوتن كان يفسر دوافعه فى إطار دينى، بل إن جاليلو لو لم يكن عالم لاهوت هاويا على هذا القدر الكبير من الخبرة لما تعرض لكل هذه المتاعب، فالمحترفون استاءوا من تطفله، ويبدو أن نيوتن كان يعد نفسه عالم لاهوت أكثر منه عالم (طبيعياً)، ولم يحدث أن أصبح الإيمان بالألوهية أمراً غير ضرورى لكثير من العلماء إلا فى أواخر القرن الثامن عشر».

وسيكون لكل هذا صدى قوى فى الفلسفة فستستقل الفلسفة عن الدين فتكون هناك فلسفة إلحادية وتكون هناك فلسفة تتحدث عن الروحانية والمسيحية ولا تعنى سوى مجرد عاطفة دينية، وتكون هناك فلسفة تشيد بالعلم الآلى، وتحتصر مجالها على قدر مجاله أو تجتمع هذه الوجهات المختلفة فى بعض المذاهب مع تفاوت بينها وتظل الأجيال إلى الآن حائرة مترددة تعتنق المذاهب وتخلعها الواحد بعد الآخر وتستبدل نظاماً من الحياة بنظام^(٢).

ومع بداية القرن التاسع عشر وما شهدته من انطلاق علمى أدى إلى غرور بالغ فى الاعتماد على العلم فى تفسير الوجود بدأ الاتجاه العلمانى يأخذ منحى مادية إلحادى متطرف.

والآن علينا أن نتساءل عن أى الحضارتين نقلت أوروبا نهضتها الحديثة؟ هل

(١) راجع العالم والغرب: كافين رايلى ج ٢

(٢) يوسف كرم: الفلسفة الحديثة.

نتجت هذه النهضة الحديثة عن عملية بحث جديد للحضارة الإغريقية ظهرت مقدماتها فى أواخر القرون الوسطى أم نتجت هذه النهضة عن عملية استثمار دؤوبة للمعطيات التى أخذتها من الحضارة الإسلامية.

هل كان يملك الغرب الأسس النظرية الدافعة إلى ابتكار منهج علمى جديد أو كان يملك الخبرات العملية المتراكمة التى كان من الممكن أن تقوده إلى بعض هذه النظريات على الأقل لن نكون مبالغين أو متحيزين إذا ذهبنا إلى أن أوروبا لم تكن تملك شيئاً من ذلك، فكما قدمنا فإن الميراث العلمى الإغريقى كان فقيراً إلى حد مؤسف فى مجال العلوم الطبيعية وكان للتراث الفكرى لنظريات الإغريق الفلسفية خصوصاً عند رائديهما أفلاطون وأرسطو أثراً معوقاً للتقدم العلمى فى هذا المجال وهو ماذهب إليه الباحثون الغربيون أنفسهم وإن كان بعضهم من أمثال بريتراندرسل يعزون ذلك إلى الجمود الفكرى الذى أصاب تلاميذهم تحت ضغط النزعة التحيزية إلى الاعتزاز بالماضى تلك النزعة التى تجعل رسل بالذات يعزو كل أخطاء أعلام الفكر الغربى إلى تلاميذهم.

مناقشة نظريتين غريبتين فى تفسير أسباب ظهور التقدم العلمى

وهناك نظريتان غريبتان فى تفسير أسباب ظهور التقدم العلمى:

الأولى للمؤرخ الغربى الكبير أرنولد توينبى فهو يذهب إلى أن ظهور عقيدة التوحيد فى اليهودية والمسيحية أدى إلى تعرية أشياء الطبيعة من الخوف والرغبة اللذين كان يشعر بهما البشر تجاهها مما أدى إلى عبوديتهم إياها ومن ثم عدم خضوعها للبحث والتنقيب اللذين يقتضيهما المنهج العلمى.

وكان الأولى لتوينبى - لو كان استطاع أن يتخلص من التحيز للعقائد الغربية أن ينسب عقيدة التوحيد هذه إلى الإسلام وليس إلى اليهودية والمسيحية لأن الإله الواحد عند اليهودية - من خلال كتبها هو إله الذى كثيراً ما يتجسد ويتحداه ملوكهم ويقهرونه وينسبون إليه بعض أنبيائهم بالبصيرة أما العقيدة المسيحية فهى بديهة عقيدة التثليث والأيقونات والعشاء الربانى بعكس الثنائية الإسلامية وليست عقيدة التوحيد وهذا بخلاف المنظور الإسلامى إلى الأصل التوحيدي لكلا الديانتين ولكننا نتحدث عن هو المنظور السائد بين أتباع هذين الديانتين.

وعلى فرض أن انتشار الديانتين قد أدى إلى تعرية أشياء الطبيعة من مظاهر الألوهية التى كان يعتقدونها الناس إلا أنهما قد دمغاهما بالمعصية والانحطاط والتفاهة والشر وجعلا من البحث والتنقيب فيها فضولاً مزرياً قد يؤدى بالإنسان إلى الكفر.

أما النظرية الثانية لزيغريد هونكه فهى فتكاد تكون رد فعل متطرف للفحوى التفسيري لما أدت إليه النظريات الثنائية المتطرفة المسيحية الأرسطو أفلاطونية من إعاقه لظهور علم طبيعى متقدم فإذا كانت هذه النظريات أبعدت الشقة ما بين الروح والمادة حتى أنها جعلت هذه الأخيرة تكاد تكون قرينة بالشر مما يؤدى إلى تجنبها فإن هونكه ومعها تيار آخر من علماء الغرب ترى أن ظهور النظريات الفلسفية الحلولية - ولو بطريقة غير مباشرة - والتى تعمل على دمج ماهو روحانى بماهو مادى أى أن الطبيعة

تصير هى العالم مقترناً بالذات الإلهية هذا ما جعل اكتشاف الطبيعة يعنى اكتشاف الله نفسه مثلما ذهب إلى ذلك أريوجينا وكوسانوس .

وواضح أن هذه النظرية تقف على النقيض من نظرية توينبى ففضلاً عن أن نظرية الحلول هذه تعبر عن مدى ضغط النظريات الفلسفية المادية على العقل الغربى مما جعل المؤمنين أنفسهم يقفون فى موقف دفاعى أدى بهم آخر الأمر إلى البحث عن الله ذاته داخل المادة نفسها - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - مستعينين فى ذلك ببعض النظريات العلمية الحديثة للفيزياء الذرية وملتجئين جذوراً لهم فى بعض الفلسفات الحلولية القديمة، لتدعيم موقفهم . أقول : فضلاً عن ذلك فإن هونكه تجاهلت أن اقتران هذه المادة بما هو إلهى فى هذه العصور القديمة أدعى إلى الابتعاد عنه لا إلى التنقيب فيه ووضعته تحت التجربة والإختبار كما ذهب إلى ذلك توينبى والكثيرون ممن أعدوا ذلك من أسباب التخلف فى العصور القديمة وكان أولى بها أن تسلم بالنظرية الإسلامية فى رؤيتها للطبيعة على أنها كتاب الله المفتوح وأن أشياء هامى آيات دالة عليه سبحانه وتعالى : ﴿ سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّ الْحَقَّ ﴾ وكما عبر عن ذلك الشاعر :

له فى كل شىء آية تدل على أنه الواحد

أقول كان خيراً لهونكة أن تسلم بتلك النظرية كتفسير لميلاد علم طبيعى جديد بدلاً من امتداحها والبحث عن نظرية أخرى للتفسير (أقرب إلى المادية) تستطيع من خلالها العبور بين مطارق الماديين المشرعة فى الوجوه.

لقد توفرت فى الإسلام كل مقومات المنهج التجريبي التى أهمها.

* الدعوة إلى السعى فى طلب العلم وإلى البحث فى الطبيعة والتأمل فيها بإعتبارها كتاب الله المفتوح.

* الحث الشديد على إعمال العقل وتأسيس المعرفة العلمية على الإدراك الحسى.

* عدم قبول أى من المعارف العلمية قبل تجربتها.

*الدعوة إلى استعمار الطبيعة باعتبار الإنسان خليفة الله فى الأرض.

* ثناء الإسلام الشديد على العمل اليدوى (الذى نسبته القرآن لبعض الأنبياء).

* أمر القرآن المسلمين بالآخذ بأسباب القوة والعلو فى الأرض.

فهل توفرت هذه المقومات للحضارة الإغريقية؟

فإذا كنا ندرك جيداً أنها لم تتوفر لها فليس أمامنا الآن سوى الإعتراف بأن العلم الطبيعى الحديث ما هو إلا ناتج موضوعى لما تمخض عنه المنهج العلمى التجريبي للحضارة الإسلامى.

ويبقى لرواد عصر النهضة ومن سبقوهم فى هذا الإتجاه رغبتهم الجامحة فى الخروج من خناق الفكر الكنائسى الأرسطو أفلاطونى وحماسهم الشديد فى الإقبال على العلوم الإسلامى وكفاحهم المضنى فى سبيل الدفاع عن هذه العلوم وتطويرها بعد ذلك

ونحن نقول ذلك لأن المسألة ليست مسألة كمية تتنازع عليها مختلف الحضارات من أجل إثبات النصيب الأكبر الذى اشتركت به كل حضاره فى هذه العلوم وإنما المسألة تتعلق فى الأساس بالمنهج العلمى الإسلامى الذى لم يكن تجريبياً فحسب وإنما كان دافعاً للإنسان على اكتشاف أسرار الطبيعة التى هى سنن الله فى الأرض الحاكمة لكتاب الله المفتوح (الكون) وعلى السيطرة الحكيمة (وليست المدمرة كما حدث عند الغرب) على أشياء الطبيعة وتسخيرها له على أساس أنه خليفة الله فى أرضه وأن قيامه بذلك يعنى عقائدياً إرتقائه فى مدارج العبودية لله سبحانه وتعالى -

إن أوروبا تنسب المنهج التجريبي عادة إلى العالم روجر بيكون . ولكن ما هو رأى بيكون نفسه.

لم يكن بيكون يكن المحبة لأرسطوطاليس كما يقول - وهو النجم المتألق الذى استغبى غالبية الأطباء اللاتين ، وإنما يلفظ - المحبة - لابن زخر، وبالأخص للرازى الشهير فى أبحاثه، الفذ فى مؤلفاته، والتقدمى بحكمه والمعترف له بتجاربه الخاصة.

ولعل الشيء الجوهري هنا: أنه لم يقبل على الصيدلية العربية الكيميائية بدافع التعصب المذهبي، بل كممثل يحذى، علوم تخضع لتيار التجربة لقد كان سيكون يصرخ بقوة قائلاً عن أرسطو: «ما الذي يعجبكم في هذا الرجل».

وكان لا يفتأ يردد دائماً: «العلم ليس موجوداً إلا لدى العرب»^(١).

ما الذي نريد أن نقوله من كل ما سبق؟ بل على الأصح من كل هذا القسم من الباب.

نريد أن نقول: إذا كان العلم الحديث هو وليد الحضارة الإسلامية فكيف يحارب الإسلام العلم؟!؟!؟.

الصلبية ما هي؟

وهنا قد يثور سؤال: لماذا لم يؤد هذا الإعجاب الشديد لرواد النهضة بالحضارة الإسلامية ونقلهم عنها إلى إسلامهم؟ أقول إنه من البديهي أن بعض هؤلاء قد أسلموا وإن يكن قد تم إغفالهم ولكن كانت هناك عوائق شاقة ومريرة تقف في وجه دخول هؤلاء الرواد في الإسلام أهمها أن هؤلاء الرواد الذين كانوا يعيشون في ظل الإضطهاد البشع لمحاكم التفتيش كانوا يرتعشون فرقاً من إفتضاح أبحاثهم وآرائهم فما بالك عما كان سيؤول إليه الأمر لو أسلموا أو حتى فكروا في ذلك؟!!

كذلك تلك العقيدة الصليبية العدائية للإسلام التي ترسبت في وعى الغربيين نتيجة قهر الإسلام لأوروبا قروناً طويلة بالإضافة إلى تلك الهزائم والخسائر الرهيبة التي حاقت الحملات الصليبية المتلاحقة على العالم الإسلامي دون فائدة وهو ما يصفه هـ. ج. ويلز^(٢) بقوله: «لقد ترسخ في ذهن المغامرين الأوروبيين تماماً أن الرجال كانوا يذهبون لقتال المسلمين فلا يعود منهم إلا الملوك والنبلاء فرادى مشردين وغالباً ما يكون ذلك بعد أن تفرض ضرائب باهظة على الناس لجمع الفدية اللازمة لهم».

(١) راجع قيم الحياة في القرآن الكريم بالأستاذ محمد شديد والعقيدة والمعرفة لهونكة.

(٢) معالم تاريخ الإنسانية مج ٢ مج ٣.

وكان لابد لزعماء أوروبا أن يرسخوا فى الأذهان تلك الصورة الشوهاء عن الإسلام بأنه الدين الدموى الشهوانى الشيطانى القائم على الدجل والسحر والشعوذة حتى بلغ الأمر بشاعرهم دانتي فى كوميدته التى وصفها بالإلهية بأن يضع الرسول ﷺ - تنزه الرسول عن ذلك - فى الحجرات السفلى من الجحيم فوق إبليس مباشرة وتحت كل .. الكفار والمجرمين والملاحدة.

وهذه العقيدة الصليبية ليست فقط أقوى فى التأثير من الموقف العلمانى لرجال النهضة ولكنها أيضاً أقوى فى التأثير من الموقف الإلحادى لكثير من الغربيين الآن^(١).

(١) راجع الإسلام على مفترق الطرق . للأستاذ محمد أسد.

فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية الحديثة

المنهج التجريبي

ماذا عن ابتكار المنهج العلمى التجريبي فخر الحضارة الغربية والأب الشرعى
يقول العالم الأمريكى «درايبر»:

«تحقق علماء المسلمين من أن الأسلوب العقلى النظرى لا يؤدى إلى التقدم وأن
الأمّل فى وجدان الحقيقة أن يكون معقودا بمشاهدة الحوادث ذاتها. ومن هنا كان
شعارهم فى أبحاثهم الأسلوب التجريبي العلمى الحسى».

ويقول «بريفولت» فى كتابه: بناء الإنسانية:

«على الرغم من أنه ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الإزدهار الأوروبى إلا يمكن
أرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة، فإن هذه المؤثرات توجد
أوضح ما تكون وأهم فى نشأة تلك الطاقة التى تكون ما للعالم الحديث من قوة
متميزة ثابتة، وفى المصدر القوى لازدهاره أى فى العلوم الطبيعية وروح البحث
العلمى».

وليس لروجر بيكون ولاسميه فرنسيس بيكون الذى جاء بعده الحق فى أن ينسب
إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبي. لم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل
العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يمل قط من التصريح بأن
تعلم المعاصرين للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقّة.

إن المناقشات التى دارت حول واضعى المنهج التجريبي هوطرف من التحريف
الهائل لأصول الحضارة الأوربية وقد كان منهج العرب التجريبي فى عصر بيكون قد
إنتشر إنتشاراً واسعاً وانكب الناس فى لهف على تحصيله فى ربوع أوروبا».

ويقول جارودى^(١) : «إن العلم الإسلامى الذى لا يبعدنا عن الملاحظة الدقيقة جداً والحساب، هو الذى علم العلم الغربى الطريقة التجريبية (المناقضة لطريقة الأغريق التى تهتم بالنظريات أكثر مما تهتم بالوقائع، وطرق الرياضيات الحديثة. إن العلم العربى هو علم تجريبى على عكس الإغريق».

انتقال العلوم إلى أوروبا

لقد آثرت العلوم التجريبية العربية تأثيراً أشد بكثير من مجرد كونها نوعاً من شرارة انطلاق لحظة جاهزة للعقل الأوروبى.

إن هذا الوقود العربى الذى ما انفك يهب بقوة منذ ١١٠٠ سنة، ومنذ منتصف القرن الثانى عشر من خلال الطلبة الدارسين فى الجامعات العربية العائدين إلى أوطانهم ومن خلال الترجمات القادمة من طليطله وسالرنو وبالرمو؟ وقوافل الحجاج والمحاربين الصليبيين الذين جاؤوا من الأراضى المقدسة بما فتنهم إلى بلدانهم، ومن خلال الحضارة والمدنية والتقنية العربية المتفوقة، ومن خلال المعارف والمنجزات المتسربة إليهم، ومن خلال التحف التذكارية والمعدات المرغوبة متعددة الأنواع.

إن ائلهارت العائد لتوه من حرية الحياة العقلية العربية، إلى الوطن استكان - خائباً وحانقاً - إلى معوقى كل معرفة التقنية، وإلى سلطاتها المستبدية للطبيعة من رجال الكنيسة الخائفة للفهم ومن بعده بخمسين سنة، لم يقل عقل روجرباكون وهو مواطن مثله أن راح يتأوه ويردد من فرط آلامه العميقة: «لو قدر أن نحرم من التعرف على جمال الكون المدهش فإننا نستحق آئذ، أن يلقي بنا خارجاً شأننا شأن الضيف غير المؤهل على إدراك قيمه المأوى الذى يستقبل فيه. لقد تعلمت على يد المعلمين العرب شيئاً عن التيسير بواسطة الإدراك (العقل)»^(٢).

والغرب مدينون لابن الهيثم المعروف فى الغرب باسم الحسن المولود فى بصرى

(١) الإسلام دين المستقبل.

(٢) راجع العقيدة والمعرفة لهوثة.

عام ٩٦٥، والمتوفى فى القاهرة عام ١٠٣٩، الرياضى الكبير والفلكى والمهندس بأبحاثه على البصريات التى دشنت العلم التجريبي . ولقد قام فضلا عن ذلك كطبيب عيني بأول وصف تشريحي للعين^(١).

ولم يتردد روجر بيكون الذى تلقى علومه فى جامعات أسبانيا الإسلامية فى نسخ بصريات ابن الهيثم فى الجزء الخامس من كتابه (الكتاب الكبير) المكرس لدراسة علم البصريات، وهذا ما جعل منه رائد الطريقة التجريبية والعلم الحديث فى الغرب^(٢)..

ويقول الأستاذ ديكنز: ^(٣) المشرف على موسوعة جامعة كمبردج: «لقد كانت إضافات المسلمين إلى التراث العلمى وإلى الطب والرياضيات واضحة جداً. وفى الفلك والكيمياء ذهب الفقهاء المسلمون إلى اقصى مكان ممكن أن يصل إليه علم لم يمتلك التلسكوب ولا الإدراك الأوضح للبناء الكيماوى والطريقة العلمية الحديثة وكل ما انجزوه فى هذه الميادين (العلوم والطب والرياضيات) أخذه الغرب فظل يدور فيها لعدة قرون وبعض هذه العلوم لم يعرفها الغرب كالوغاريتيمات والكيمياء والبصريات والتحكم فى الكولستول وغير ذلك لم يكتشفها الغرب إلا بعد زمن طويل وبعد بحث مكثف وكثير من العلماء والمفكرين ومؤرخى العلم لا يدركون هذا.

ويقول الأستاذ ديكنز ^(٤) بعد هذه المقدمة: «إن الذى استعاره الغرب من الشرق الأوسط يشكل من الناحية العملية جميع نسيج الحضارة الأساسية ولولا هذه الاستعارات الأساسية من الشرق الأوسط لكنا نعدده إلى أشياء كثيرة ما لم يكن لدينا القدرة والسرعة على إبتكارها ومن هذه الأشياء والزراعة وتدخين الحيوانات والملبس والمواصلات والحياكة والبناء وعمليات الرى والصرف وتعبيد الطرق واختراع العجلة وأعمال التعدين والسفن الشراعية والمراقبة الفلكية والتقويم

(١)(٢) جارودى : الإسلام دين المستقبل.

(٣)، (٤) نقلا عن هـ. ج. ويلز: معالم تاريخ الإنسانية.

السنوى والكتابة وضغط السجلات وقوانين الحياة المدنية وسك النقود أو التفكير المجرد والرياضيات ومعظم أفكارنا.

أما كافين رايلي فيقول^(١) : نقل خيالة الصحراء إلى أسبانيا تقنية زراعية للأرض تزدهر على نحو لم نر مثله من قبل بل ربما حتى اليوم واصبح نسلهم أساتذة طب فى أولى كليات الطب فى أوروبا وعلم فلاسفتهم الغرب أفلاطون وعلم تجارهم وبحارتهم الأوروبيين الرياضة وسك الدفاتر والسفر بالبصر.

ويقول أنتونى ناتنج^(٢) : «لقد سجلت مؤلفات ابن سينا دائرة كبيرة من المعارف فى شتى الموضوعات كالفلسفة والفن والشعر والهندسة والفلك والموسيقى وعلوم الدين وكان من مؤلفاته سيل لا يكاد ينقطع من دوائر المعارف فى الفلسفة والعلوم . وعمل على تقنين الفكر والأبحاث الطبية لليونانيين والعرب وتطوير نظريات جديدة لعلاج العديد من الأمراض المعدية وكما حدث لمؤلفات جابر والرازى فقد ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية قد ظلت حتى القرن السابع عشر وهى لاتزال المرشد والمورد الرئيسى لعلماء الطب فى الغرب.

وفى موضع آخر يقول^(٣) : «إن أبرز إسهام للعرب فى تنوير وتعليم الغرب إنما كان إدخال الأعداد العربية الذى كان الفضل فيه لمحمد بن موسى الخوارزمى أعظم الرياضيين المعاصرين عندئذ والعالم الفلكى المبرز. لقد ولد الخوارزمى كما يدل اسمه فى خوارزم فى وادى بلاد النهر عام ٧٨٠ وكان حجة وضع أقدم المؤلفات المعروفة فى الحساب والجبر ولقد إستخدمت هذه المؤلفات فى أوروبا ككتب مدرسية نموذجية فى هذا المضمار حتى القرن السادس عشر».

ويقول أيضاً : فى ميادين الطب وعلم النبات والفلسفة كما فى الأدب والشعر كان للغرب الأسبان تأثير بالغ فى تقدم الثقافة الأوروبية.

(١) الغرب والعالم.

(٢)، (٣) العرب تاريخ وحضارة.

فكر حركة الاستنارة

كلمة «استنارة» مأخوذة في اللغة العربية من الفعل «استنار» المشتق من كلمة «نور»، وهي ترجمة لعدة كلمات في اللغات الأوروبية مثل «إنلايتنمنت» Enlightenment الإنجليزية، وهي مشتقة من كلمة «لايت light» بمعنى «نور» ويقال لفكر الاستنارة أحياناً «فلسفة الأنوار» أو «فلسفة التنوير». و«النور» في الوجدان الإنساني هو عكس الظلام تماماً، كما أن الخير هو عكس الشر. ومن ثم فإن كلمة «الاستنارة» (بمعنى الفكر الشبيه بالنور الذي يبدد الجهل الشبيه بالظلام) لا تختلف كثيراً عن استعارات الخطاب السياسي والفلسفي الشائع الذي يجنح إلى رؤية العالم من خلال مجموعة من الثنائيات الصلبة المتعارضة البسيطة مثل حمائم / صقور - مدني / ديني - آلي / عضوي، وهي ثنائية صلبة تعكس الثنائيات المتعارضة التي يتوهم البعض وجودها في الطبيعة، والتي تعبر عن نفسها في الرمزين الرياضيين سالب / موجب.

ويُشار أحياناً لـ «عصر الاستنارة» باعتباره «عصر العقل» (في مقابل عصر اللاعقل). ولكن هناك من يستخدم عبارة «عصر العقل» للإشارة إلى تلك الحقبة في التاريخ الفكري لأوروبا في القرن السابع عشر وبدايات القرن الثامن عشر التي انتشرت فيها الفلسفات العقلية والرؤية العلمية والمادية الآلية بين أعداد كبيرة من الجمهور المتعلم وفي أوساط بعض أعضاء النخبة الثقافية والسياسية. وقد أخذ هؤلاء يدعون بشكل واسع لأفكار عصر العقل ابتداءً من القرن الثامن عشر. يشار إلى هؤلاء الدعاة بكلمة المستنيرين، ويشار إلى هذه الحقبة من تاريخ أوروبا الفكري بتعبير «عصر الاستنارة». ولكننا لا نأخذ بهذا التمييز ونشير إلى كلتا المرحلتين بعبارة «عصر الاستنارة». وكان من بين دعاة الاستنارة بعض ملوك أوروبا المطلقين وأعضاء الجمعية الملكية البريطانية (١٦٦٢) وأعضاء الأكاديمية الفرنسية للعلوم (١٦٦٦) وأعضاء المحافل الماسونية وجماعات الإليوميناتي والروزيكروشيان السرية.

ويعتقد البعض أن فكر عصر العقل يعود بجذوره إلى كتابات فرانسيس بيكون، خصوصاً كتابه نوفوم أورجانوم Novum Organum (١٦٢٠)، أي المنهج الجديد،

وإلى كتابات توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) بماديتها الصارمة، وإلى عقلانية ديكارت (١٥٩٦ - ١٦٥٠) وإلى حلولية إسينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧) الواحدية المادية، وإلى إمبريقية جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، وإلى رؤية نيوتن (١٦٤٢ - ١٧٢٦) الآلية للكون، وإلى أفكار لايبنتس (١٦٤٦ - ١٧١٦). ويضم الجيل الأول من المستنيرين فى فرنسا جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨) وفولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) ومونتسكيو (١٦٨٩ - ١٧٥٥)، أما الجيل الثانى فيضم دنيس ديدرو (١٧٣٣ - ١٧٨٤) الذى نشر أول جزء من موسوعته عام ١٧٥١، وكونديللاك (١٧١٥ - ١٧٨٠) وجوليان دى لامتيرى (١٧٠٩ - ١٧٥١) وهلفتيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) وهولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩). وفى ألمانيا، ضمت قائمة المستنيرين كلاً من كريستيان وولف (١٦٧٩ - ١٧٥٤) وجتليب باومجارتن (١٧١٤ - ١٧٩٢) والمفكر الألمانى اليهودى موسى مندلسون (١٧٢٩ - ١٧٨٦) ولسنج (١٧٢٩ - ١٧٨١) وكانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) ويوحنا هردر (١٧٤٤ - ١٨٠٣). زما فى إنجلترا، فإن أهم تجلٍ للاستنارة هو حركة الربوبية، ومن أهم مفكرى الاستنارة فيها جوزيف بريستلى (١٧٣٣ - ١٨٠٤) وجريمى بنتام (١٧٤٨ - ١٨٣٢) وآدم سميث (١٧٣٣ - ١٧٩٠) وإدوارد جيبون (١٧٣٧ - ١٧٩٤) ووليام جودوين (١٧٥٦ - ١٨١٦). ومن أهم مفكرى الاستنارة فى الولايات المتحدة توماس بين (١٧٣٧ - ١٨٠٩) وتوماس جيفرسون (١٧٤٣ - ١٨٢٦) وبنجامين فرانكلين (١٧٠٦ - ١٧٩٠). وتجمع كتب التاريخ على أن كلاً من الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية هما نتاج عصر الاستنارة، وإن عصرنا الحديث هو ابن عصر الاستنارة.

ويؤكد مؤرخو حركة الاستنارة أهمية كل من جون لوك ونيوتن. فلوك زوّد المستنيرين برؤية مادية بسيطة للعقل وآليات تكون الفكر، وقد دعمها نيوتن برؤية مادية بسيطة للكون وآليات حركته، فكأنه قد تم إدخال الماكروكوزم والميكروكوزم (الكون الأكبر والأصغر) فى دائرة التفسيرات البسيطة الواضحة. وقد شبه تلقى كتابات لوك فى القارة الأوربية بتلقى القانون الرومانى فى المقاطعات الألمانية فى بداية العصور الوسطى. كما أن أعمال نيوتن ترجمت بعد صدورها بمدة وجيزة إلى

الفرنسية، ويُعد نيوتن من أوائل العلماء الذين توصلوا إلى نظرياتهم العلمية فى عصر يؤمن بوحدة العلوم، ومن ثم ليس مستغرباً أن تعتبر نظريته ذات فعالية لا فى عالم الأجسام المادية المتحركة وحسب وإنما فى عالم العقول البشرية، أى فى عالم الأشياء والإنسان، وهو بهذا يُعد أول عالم طبيعى فى خط طويل من العلماء تتحول نظرياتهم إلى رؤية للكون (مثل داروين وأينشتاين).

ونحن نذهب إلى أن الاستنارة هى ببساطة شديدة (غير مخلة) عقلانية مادية تدور حول رؤية محددة للعقل وعلاقته بالطبيعة/ المادة وتتفرع عنها رؤية للتاريخ وللأوراق والجمال... إلخ.

١- العقل: الفكر الاستنارى فكر عقلانى يؤكد المرجعية الإنسانية ومركزية العقل الإنسانى ويعطى صورة مشرفة للعقل، فمصدر المعرفة الوحيد هو العقل (الذى لا يقبل إلا البديهيات الواضحة وما يتفق مع قواعد المنطق) والحواس (التي لا تقبل إلا ما يقاس) والتجريب (الذى تخضع له كل الموجودات)، ويندرج تحت التجريب التاريخ، فهو تجربة الإنسان فى الماضى. وكل ما هو مطلوب من الإنسان العاقل (المزود بالعقل وبالحواس والمنطق والمعرفة المتراكمة التاريخية والعلمية) أن يقوم عقله برفض أى حقائق متجاوزة للواقع المادى المحسوس مثل الأساطير والأوهام والغيبيات والتخيلات والحجج التقليدية والعقائد والمسلمات. والعقل هنا يظهر فى صورتين:

أ) العقل السلبي المتلقى: العقل، حسب تصور جون لوك وبعض الفلاسفة الموسوعيين (فى فرنسا) - وهم من أهم واضعى أسس النظرية الاستنارية للعقل - إن هو إلا جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة (مادة فى حالة حركة أو مجرد شكل راق من أشكال المادة). ولذا، فهو كالصفحة البيضاء التى تسجل كل ما ينطبع عليها من أحاسيس مادية، بشكل مادى كمى آلى، يوماً بعد يوم. ولا يوجد فى العقل شىء إلا وقد سبق وجوده فى الحس والأفكار الكلية المجردة فى التحليل الأخير معطيات جزئية حسية تراكمت على سطح العقل وأصبحت من خلال عملية التراكم الآلية والتلاحم الآلى فيها بينها ومن خلال

قوانين الترابط (الآلية) أفكاراً أكثر تركيباً. وهذه الأفكار المركبة تتلاحم وتتفاعل وتترابط بدورها إلى أن تصل إلى الأفكار الكلية. فالأفكار الكلية هي، فى التحليل الأخير، أفكار جزئية، والأفكار المجردة أفكار حسية، وما المعرفة إلا نتاج الإدراك الحسى المادى، وما الحقيقة سوى مفاهيم مجردة من جماع إدراكاتنا الحسية المختلفة وفى هذا الإطار تصبح العقلانية المادية أكثر تبلوراً ووضوحاً ومادية.

ب) العقل الفعال: العقل كيان فعال فطرت فيه بعض الأفكار والمقولات التحليلية (مثل السببية والقوانين المنطقية والرياضية ومقولات الزمان والمكان وأحياناً الحس الخلقى والإحساس بالجمال والأبدية!)، أى أن هذه الأفكار الفطرية الكامنة هى التى تقوم بتحويل الأحاسيس (الطبيعية) المتناثرة إلى مدركات حسية وإلى مفاهيم كلية. فالحواس تقوم برصد التفاصيل والظواهر المختلفة للعالم الطبيعى بتجرد كامل (بأمانة كاملة) وتدركه كمجموعة من التفاصيل، ولكن العقل الفعال المبدع هو الذى يجردها ويربط فيها بينها ويضيف السببية ومفاهيم الزمان والمكان، ومن ثم تتحول الحقائق إلى حقيقة وكليات.

وسواء كان العقل متلقياً للمعطيات الحسية التى تتشكل بشكل آلى ومن تلقاء نفسها أو فعالاً يقوم بصياغة المعطيات الحسية داخل القوالب المفطورة فيه، فإن العقل أداة كافية لإدراك الواقع والعمليات الإدراكية التى يقوم بها، وتستمر على مستويات مختلفة حتى يصل الإنسان إلى ما يشبه الحقيقة الكلية وإلى قوانين الواقع ذات الطابع العام القابلة للتطبيق والاختبار التجريبى. ومن خلال هذه المعرفة وتراكمها عبر الأجيال، يمكن للإنسان التحكم فى الواقع والهيمنة عليه وتوظيفه والتوصل إلى نظم معرفية وأخلاقية وسياسية رشيدة، وتزايد مقدرته على التمييز بين ما هو رشيد وغير رشيد، وبين ما هو حقيقى وزائف، وبذا يحقق الإنسان لنفسه السعادة الأرضية. وهذه رؤية للواقع تولد فى نفس صاحبها تفاعلاً عميقاً وتحرر الإنسان من مخاوفه وتضعه فى مركز الكون وتنصبه فى مركز الكون وتنصبه مرجعية نهائية، فالعقل هنا هو بديل

الإله فى النظم الدينية وله أسبقية على كل الموجودات ويتمتع باستقلالية كاملة عن الطبيعة/ المادة، بل ويعنى أيضاً استقلال كل فرد عن الكل الإنسانى إذ أنه يصبح لكل إنسان مقدرة العقلية وإبداعه الخاص وطريقته الخاصة للوصول إلى المعرفة ولكنها معرفة لا تتناقض مع المعرفة التى يتوصل إليها الآخرون.

٢- الطبيعة: آمن الاستناريون بأن الطبيعة لها قوانينها الثابتة المطردة المعقولة وأنها كل مادى ثابت متجاوز للأجزاء له غرض وهدف، ولذا فهى مستودع القوانين المعرفية والأخلاقية والجمالية، ولذاب حل مفهوم الطبيعة محل مفهوم الحقيقة والحق والخير والجمال. وقد فرق الاستناريون بين الخارق للطبيعة وغير الطبيعى، أما الخارق للطبيعة فلا وجود له، محض خيال، أما غير الطبيعى فهو موجود، ويشكل انحرافاً عن جوهر الطبيعة. قالتأتق الزائد، على سبيل المثال، والعادات غير العقلانية والتقاليد المتراكمة عبر التاريخ والكهنوت وكل الجراذم تشكل انحرافاً عن الطبيعة.

ومادام الإنسان مرتبطاً بالطبيعة مهتدياً بهديها، فإنه سيصل إلى الطريق المستقيم ويصل إلى المنظومات المعرفية والأخلاقية التى تخدم صالحه وتحقق التقدم اللانهائى وتعمل على ضبط المجتمع وترشيد السلوك الإنسانى. وقد تفرع عن هذا رؤية فى دور الدولة التى تهتدى بهدى الطبيعة والعقل وتطبق القوانين على المجتمع وتعيد صياغته ورؤية فى الأخلاق باعتبارها تعبيراً عن الاتجاهات الطبيعية فى الإنسان والتى يمكن ضبطها أيضاً من خلال عملية ترشيد عقلانية مادية، فظهر الإنسان الطبيعى والحقوق الطبيعية والدين الطبيعى والأخلاق الطبيعية.

ولم يكن فكر حركة الاستنارة مادياً بسيطاً دائماً، فكانط، على سبيل المثال، كان يعتبر نفسه ممثلاً لحركة الاستنارة وفكرها كما أن روسو بعاطفته المشبوبة قد يعطى انطباعاً بأنه أبعد ما يكون عن العقلانية المادية. ومع هذا، فإنانذهب إلى أن الاستنارة وصلت لحظتها النماذجية العقلانية المادية فى فكر مدرسة الفلاسفة أو الموسوعيين فى فرنسا، ولذا فإن تناول أفكارهم قد يوضح لنا بشكل متبلور طبيعة الرؤية الاستنارية كمشروع وكمتالية مثالية متوقعة.

يُعد فرانسوا فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) هو بلا منازع فيلسوف الاستنارة الأكبر. وقد تعاون مع دنيس ديدرو في إعداد الموسوعة. تأثر فولتير بأفكار الفيلسوف الإنجليزي جون لوك، وكان يؤمن مثل معظم مفكرى عصره بالروية النيوتونية الآلية، فالطبيعة تتحرك حسب قوانين آلية صارمة أزلية. ولكنه كان ربوبياً يؤمن بأن الإله هو المحرك الأول، وأن ثمة علة نهائية وعقلاً أعلى ومهندساً أسمى فى الكون. والإله ليس جوهرأ مستقلاً وإنما هو حالّ فى الطبيعة جزء لا يتجزأ منها وتنكمش إرادته وتتقل لتصبح هى مبدأ الحركة الأولية فى الطبيعة، وكان فولتير يقرن بين الإله والطبيعة وانتقد بحدة ثنائية الروح والجسد، والوعى والحركة، فالروح ليست شيئاً مستقلاً عن المادة، والوعى هو الآخر من خصائص المادة التى توجد فى الأجسام الحية (ولكنه، انطلاقاً من إيمانه الربوبى بالإله كمحرك أول، أضاف أن الإله هو الذى وضع خاصة الوعى فى المادة). وقد رفض فولتير فكرة الأفكار الكامنه المفطورة فى العقل، فمصدر المعرفة الوحيد هو الملاحظة والتجربة. وفلسفة فولتير فى التاريخ تنبع من منظومته المعرفية المادية (ويقال أنه هو صاحب اصطلاح «فلسفة التاريخ»، فكان يؤمن بأن ما يحرك التاريخ هو فكرة التقدم دون تدخل من الإله، وأن الهدف من دراسة التاريخ ليس إشباع الفضول وإنما البحث عن المثل التى تساعد على التحكم فى المستقبل. وكان فولتير من مؤيدى الملكيات المطلقة المستنيرة، ولكنه فى نهاية حياته يميل نحو الحكم الجمهورى.

ويلاحظ بين مفكرى الاستنارة والعقلانية المادية التراجع التدريجى لأى فكرة عن إله مفارق للمادة حتى ولو اسماً. فجوليان دى لاميترى (١٧٠٩ - ١٧٥١) الذى ألف كتاباً بعنوان التاريخ الطبيعى للنفس (١٧٤٥) وآخر بعنوان الإنسان آلة (١٧٤٨)، تأثر بالجانب المادى الآلى فى ديكارت وأسقط تماماً الجانب الميتافيزيقى، والفكرة المحورية فى كتابه أن الكون آلة تحكمها قوانين الحركة، والإنسان مثل الحيوان تماماً، والحيوان مثل الآلة، ولذا فإن أفعالهما متشابهة، وحالات الروح تماثل حالات البدن وكلاهما تحكمه قوانين الحركة الآلية. والإنسان يأتى بنفس الأفعال التى تأتى بها الحيوانات، ولا تختلف أفعاله عن أفعال الحيوان لا فى الدرجة (وهذا هو الأساس الفلسفى لما

يُسَمَّى «وحدة العلوم». إذا كان الأمر كذلك، فما الداعي لوضع نفس روحية في الإنسان. وحتى إذا افترضنا وجود نفس فسنتكشف أنها ليست إلا تكراراً للجسم. ولكل هذا، فإن افتراض وجود الإله «افتراض لا لزوم له» - وهو بالفعل كذلك إذا كان الإنسان مادة محضة، آلة.

وقد زعم الفرنسي دنيس ديدور (١٧١٣ - ١٧٨٤) أن المادة حية بذاتها، وأن الحركة باطنة في المادة وفي جميع الكائنات، وبالتالي فإن جميع الأجناس يسرى بعضها في بعض. فكل حيوان هو رنسان إلى هذا أو ذاك الحد، وكل معدن هو إلى حد ما نبات، وكل نبات هو إلى حد ما حيوان. وليس في الطبيعة شيء معين على وجه الدقة. فكل شيء هو إلى حد ما ماء أو هواء أو نار، وهو إلى حد ما من أصل أو من آخر، فكأنه عاد بالفلسفة إلى مرحلة ما قبل سقراط. والعقل إن هو إلا عضو مادي من أعضاء الجسم شديد التعقيد والتخصص. وبعد مرحلة من الإيمان بالربوبية، مثل فولتير، اقترب من فكرة أن الإله قد مات باعتبار أن الإله حال في عالم الكون والفساد وأصابه ما يصيب المخلوقات الأخرى من فساد، أي أن الإله في منظومته الحلولية الكمونية هو مثل الأعشاب والحيوانات والإنسان!

وقد كتب كلود أدريان هلفتيوس (١٧١٥ - ١٧٧١) كتابه عن الروح (١٧٥٨) وعن الإنسان (١٧٧٣) يرى أن سلوك الإنسان يستند إلى الحساسية الفيزيائية فالذاكرة هي أحاسيس دائمة خافتة، وهي آلية من آليات المعرفة، والفكر هو مجموعة حواس ترد الذات برمتها إلى البيئة الخارجية، فيقول: «نحن من صنع الموضوعات المحيطة بنا ليس إلا».

وأكد بول هنري هولباخ (١٧٢٣ - ١٧٨٩) في أهم كتبه نظام الطبيعة (١٧٧٠) أن الإنسان ابن الطبيعة، وأنه لا وجود لشيء فيها اسمه الروح، وأن الأخلاق والأفكار مصدرها الأحاسيس وأن الطبيعة مادة وحركة، والحركة هي حركة آلية بسيطة للأجسام، والعالم المادي من صنع نفسه ولك شيء يحكمه قنون الضرورة وشبكة السببية الصلبة المطلقة وقد هاجم الدين بضراوة في عدد من الكتب.

وآمن دولباك (١٧٢٣ - ١٧٨٩) بمادية مطلقة، فالمادة بالنسبة له متحركة بذاتها،

وكل شيء يفسر بالمادة والحركة ولا غائية في الطبيعة، والفرق بين العقول هو فرق بين الأدمغة، ولا حرية للإنسان، والقول بذلك إنكار للنظام الكونى.

وكان الماركيز دى كوندورسيه (١٧٤٣ - ١٧٩٤) - أصغر الموسوعيين - رياضياً فرنسياً ومؤرخاً للعلوم ومصلحاً اجتماعياً ويؤمن إيماناً كاملاً بوحدة العلوم وبأن العلوم الطبيعية والنماذج الرياضية قادرة على أن تنير سلوك الإنسان، ولذا، طالب بتطبيقها على دراسة الظاهرة الإنسانية. وقد كان كوندورسيه يرى أن قانون حساب الاحتمالات هو الحلقة الأساسية التى تصل بين العلوم الطبيعية وعلم الإنسان، فكل حقائق التجربة احتمالية، ودرجة الاحتمالية فى الظاهرة الإنسانية أعلى منها فى الظاهرة الطبيعية. ومع هذا، يمكن التعبير عن كل درجات الاحتمالية من خلال نظرية الاحتمالات، ومن ثم يمكن التوصل إلى درجة من درجات اليقين الرياضية بخصوص كل الظواهر. وقد حاول كوندورسيه أن يطور ما سماه «الرياضيات الاجتماعية» باعتبارها علم السلوك الذى يشكل الأساس الفلسفى لمجتمع ديموقراطى رشيد (وهو يذكر المرء بفيزياء كونت الاجتماعية). وإن طبق الإنسان الرياضيات الاجتماعى على كل مجالات حياته، واستخدم لغة علمية دقيقة رشيدة، فسيكون بوسعه أن يسقط أشكال التفكير العادية والغريزية التقليدية ويحل محلها التقييم الدقيق والحساب الرشيد وتسود إمبراطورية العقل، أى أن الرياضيات الاجتماعية هى الحلقة الأساسية بين التقدم العلمى والتقدم الأخلاقى.

وهذه الرؤية هى الأساس الفلسفى لكل اليوتوبيات التكنوقراطية. وبالفعل، طرح كوندورسيه رؤيته فى التقدم فى كتابه مخطط لصورة تاريخية لتقدم العقل البشرى. والهدف من هذا الكتاب هو إظهار تاريخ اعتناق الإنسان التدريجى من بيئته الطبيعية ثم من الحدود التاريخية والحضارية التى فرضها هو على نفسه. ويستند إيمان كوندورسيه بالتقدم إلى إيمانه بالإنسان الطبيعى الذى تستند حقوقه إلى حقائق طبيعية حسية وبمقدرته على مراكمة الأفكار والأحاسيس التى ترضيه وتخدم مصلحته بشكل آلى. وهذه المقدرة توجد فى كل من الإنسان الفرد والجنس البشرى بأسره، وهى عملية شاملة تبدأ من أبسط الأحاسيس وتنتهى فى أكثر الأفكار تركيباً، وهى

تكشف منطق المصلحة الإنسانية بشكل آلى. ومن ثم، فإنه يمكن المساهمة فى عملية التقدم عن طريق تحرير الإنسان الطبيعى من القيود، وهذا سيؤدى إلى التقدم الحتمى اللانهائى.

وقد أدرك كوندورسيه المشكلة الكامنة فى رؤيته للتاريخ، فجعل التقدم يستند إلى الإنسان باعتباره جزءاً من الطبيعة/ المادة، ومن ثم فإن التقدم يتحقق بمقدار إذعان الإنسان للقوانين الطبيعية وينكر على الإنسان إرادته. وقد حاول كوندورسيه أن يفلت من قبضة الحتمية الصارمة هذه فطرح تصوراً مفاده أن الفرد قد يكون خاضعاً كفرد للقوانين الطبيعية، ولكن الجنس البشرى ككل يمكنه التحرر من الطبيعة إذ أن الطبيعة منحت الإنسان القدرة على أن يتعلم منها، أى أنه يمكن تحقيق التجاوز من خلال المادة. ولكن الحضارة ذاتها هى نتاج الطبيعة، ومن ثم فإن قوانين الحضارة هى أيضاً قوانين الطبيعة/ المادة، أى أن نسق كوندورسيه يسقط دائماً فى الحتمية المادية. ولعل الطريقة التى انتهت بها حياة كوندورسيه لها دلالة رمزية عميقة. فهذا المفكر الذى قضى حياته داعية لتقدم اللانهائى الحتمى الذى يعبر عن القانون الطبيعى، عاش ليرى حكم الإرهاب (وانتصار الموضوع الكامل على الذات، والعام على الخاص، والكل على الجزء، والدولة على الإنسان، والطبيعة/ المادة على كل الأشياء). وقد فر فى هذه الفترة واختبأ من ممثل القانون الطبيعى/ المادى، أى الدولة العلمانية المطلقة، ولكنه اكتشف أمره حينما ذهب إلى أحد الفنادق الصغيرة وطلب أوملت (قرص بيض) وأخطأ فى عدد البيضات إذ طلب قرصاً مكوناً من اثنتى عشرة بيضة وهو أمر غير عادى وخاص جداً وغير مألوف وغير رشيد ويتجاوز القانون العام. فقُبض على هذا المسكين الذى كان يبشر بحماس بالغ بالرياضيات الاجتماعية وبضرورة استخدام لغة محايدة دقيقة وألقى به فى غياهب السجن حيث قضى نحبه فى أول ليلة بسبب إرهاقه الشديد (ويقال أن ممثل الحركة الثورية دس له السم فى طعامه)، أى أن عدم انصياعه الكامل لنموذج الأرقام والذرات والطبيعة/ المادة (فالخطأ أمر إنسانى) وعدم استخدامه للغة محايدة رياضية دقيقة أودى به.

ويمكن القول أن جام روسو (١٧١٢ - ١٧٧١) الذى ساهم ببعض مداخل فى

الموسوعة يمثل تمرداً على هذه المادية، ولكن تمرده فى واقع الأمر ليس على وحدة الوجود المادية وإنما على جانبها العقلى وحسب، فهو يؤمن بحالة الطبيعة وبأن الإنسان ابن الطبيعة، فهو إنسان طبيعى له حقوق طبيعية تستند إلى وجود جسده الطبيعى/ المادى. وما يسميه البعض «الومضات الإلهية» أو الهجوم على المادية فى كتاباته وإنما هى مقطوعات غنائية شعرية تعبر عن رغبة عارمة فى الذوبان فى كل الطبيعى الأعظم، وما يبعث على التأمل العقلى البارد الجامد فى إسبينوزا يبعث على العواطف الدافئة الدفاقة فى روسو، وتظل بنية الوجود المادى كما هى وتظل علاقة الإنسان بهذا الوجود كما هى (علاقة تبعية وإذعان ودعم تجاوز).

وهكذا يرى روسو أن حالة الطبيعة (الرحمية) هى الحالة المثلى للإنسان؛ هى الخير الأسمى (باللاتينية: سوموم بونوم summum bonum) على عكس حالة الحضارة والتاريخ (وهى المجال الذى يحقق الإنسان فيه جوهره الإنسانى المتميز عن الطبيعة/ المادة وحيث يعيش داخل الحدود فتظهر له هوية مستقلة ويحمل مسئولية وجوده الإنسانى هذا). فهى حالة فساد ولا حل لفساد الكون إلا بالعودة للطبيعة، إلى نقطة الصفر قبل أن يدخل الإنسان عالم الحضارة (وهو بهذا يقف على الطرف النقيض من فيكو)، ولكن العودة للرحم الطبيعى مسألة مستحيلة، ولذا يقترح روسو «العقد الاجتماعى» باعتباره أقرب النقط إلى حالة الطبيعة، فالعقد الاجتماعى هو تعبير عن «الإرادة العامة» سيصبح كل البشر متساوين أمامه وعليهم الإذعان الكامل له، وستفرض عليهم المساواة فرضاً إن رفضوها ولذا فهم يتنازلون أمام الإرادة العامة عن إرادتهم الخاصة. وبذلك تكون هذه الإرادة الكلية العامة صادقة دائماً فى جميع أحكامها، فترقى إلى مستوى الإله. فكأن روسو كان يدع إلى إقرار دين طبيعى يقوم على تأليه المجتمع، أى أن المجتمع سيصبح هو المطلق العلمانى الجديد الذى يحل محل المطلق اللاهوتى القديم. وفيما بعد، أصبحت كثير من أطروحات روسو أساساً لفكر المعادى للاستنارة الذى لا يختلف فى بنيته المادة عن الفكر الاستنارى.

بعض التناقضات الكامنة في فكر حركة الاستنارة

يشكل فكر حركة الاستنارة نسقاً فكرياً متكاملًا يستند إلى ركيزة أساسية. وقد وصفنا هذا النسق (بشيء من التبسيط غير المخل) بأنه «عقلانية مادية». ولأول وهلة يبدو الأمر وكأن هذا النسق الفكري متسق مع نفسه، ويجب على كل الأسئلة التي تواجه الإنسان بطريقة واضحة وبسيطة. ولكن النظرة الفاحصة تبين أنه يحتوى على تناقضات عديدة تتبدى في مجالات مختلفة على النحو التالي:

فكر حركة الاستنارة، باعتباره فكراً عقلانياً مادياً، يصدر عن رفض فكرة المركز المتجاوز للنموذج والواقع، والإصرار على أن المركز يوجد في المادة ذاتها. ومن ثم أصبحت الحقيقة أمراً ليس مفارقاً للعالم (الطبيعة والإنسان) وإنما كامناً فيه، أى في طبيعة الأشياء (وليس مرسلأً من إله).

وفي داخل هذا النظام الواحدى الكمونى المادى، طرح الفكر الاستنارى فكرة أن العالم يتبع قوانين مطردة ثابتة وأن العقل الإنسانى أداة كافية، يمكن للإنسان أن يدرك من خلالها الواقع الذى يحيط به. ولكن ثمة إشكالية أساسية كامنة فى المنظومات المعرفية التى تدور فى إطار المرجعية المادية الكامنة هى إشكالية علاقة العقل الإنسانى بالطبيعة/ المادة وأيهما هو موضع الكمون (وهذه الإشكالية تتعلق بعلاقة الجزء بالكل والخاص بالعام). وتتبدى الإشكالية فى الصراع بين النموذج الواحدى المادى المتمركز حول الذات والذى يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة/ المادة والنموذج الواحدى المادى المتمركز حول الطبيعة/ المادة ويفترض أسبقيتها على الإنسان. ولذا، نجد أن فكر حركة الاستنارة انقسم إلى قسمين يتبدى من خلالهما الصراع بين النموذج المتمركز حول الإنسان وذلك المتمركز حول الموضوع. فليس هناك مفهوم واحد للعقل والإنسان والطبيعة وإنما مفهومان متناقضان متصارعان يوديان إلى ظهور نوعين من أنواع الفكر، كلاهما يُصنَّف على أنه «عقلانى»: قسم يمنح أولوية للعقل على الطبيعة/ المادة (التمركز حول الإنسان)، وقسم يمنح الطبيعة/ المادة أولوية على الإنسان (التمركز حول الطبيعة)، فالقسم الأول يرى أن العقل الإنسانى هو الذى يدرك الطبيعة وهو الذى سيصوغها ويستخلص منها القوانين ويؤسس النظم المعرفية

ويصبح الإنسان والكون بديلاً للإله. أما القسم الثاني فيرى أن الأولوية للطبيعة وأن مهمة العقل الإنساني تتحدد في الإذعان لقوانين الطبيعة وكفى.

وبذا، تكون قد عدنا للإشكالية القديمة إذ لا يمكن أن يوجد مركزان (العقل والطبيعة/ المادة) في العالم (الطبيعي). ولابد من حسم هذا الصراع. وهو أمر يحسم عادةً لصالح النموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة، فهي الأصل في بداية الأمر وهي أيضاً المآل في نهاية المطاف وفي التحليل الأخير. أما العقل الإنساني فهو العنصر الأضعف، إنه يدرك العالم من خلال الحواس (المادية) وهو ذاته مادة في حالة حركة، جزء لا يتجزأ من الطبيعة ويُرد إلى المبدأ الواحد الدافع للأشياء من خارجها الكامن داخلها. والعقل لا يمكن الوثوق به، فإذا كانت الأفكار الكلية هي نتيجة تراكم الأحاسيس وكان ترابطها يتم بشكل آلي أو حتى إبداعى فى عقولنا، فهذا الأفكار الكلية هي نتيجة تراكم الأحاسيس وكان ترابطها يتم بشكل آلي أو حتى إبداعى فى عقولنا، فهذه الأفكار الكلية هي مجرد وهم من أوهامنا، فهي نتاج حواسنا. أما السببية الكامنة فى الطبيعة فهي قد تكون عادة من عاداتنا العقلية، مجرد خرافة إنسانية غائية يفرضها العقل الإنسانى على واقع حسى مادى غير متماسك حتى يدخل الإنسان على نفسه الأمن والطمأنينة (وهى قيم إنسانية غير علمية لا علاقة لها بعالم العلم والأشياء والطبيعة/ المادة) والإنسان مستوعب تماماً فى الطبيعة، لا يمكن أن يكون له قوانينه الإنسانية الخاصة ولا يمكن أن يتمتع باستقلال عما حوله، فهو يتبع قوانينها الثابتة الآلية الرياضية الشاملة الضرورية الحتمية المطردة التى تسوى بينه وبين الأشياء، فهو يتحرك حسبما تحركه هذه القوانين؛ إنه جزء متسق مع النظام الطبيعى، خاضع تماماً (بما فى ذلك عقله) للقانون الطبيعى الآلى العام (وهذا ما دعمته اكتشافات نيوتن بشأن الحركة الآلية للكون واكتشافات هارفى الخاصة بالحركة الآلية للدم). والطبيعة وحركتها وبنيتها لا تقع خارج نطاق الوعى الإلهى وحسب، وإنما تقع خارج نطاق الوعى الإنسانى والإرادة أو الرغبة الإنسانية، أى أن الطبيعة لا علاقة لها بالإله ولا بالإنسان، فهي متجاوزة لهما. وحتى داخل النموذج الأول، نجد أن قواعد العقل (رغم استقلاليتها) تشبه قوانين الطبيعة، وأن حركة الفكر تشبه حركة الطبيعة، وأن

الجزء يتلاقى مع الكل والذات مع الموضوع. ومن ثم، وبعد أن يقوم الفكر الاستناري بتأكيد أهمية العقل الإنساني ومركزية الإنسان فإنه ينتهي إلى تفكيك العقل ورده إلى المادة والقوانين العامة للحركة بحيث يصبح العقل مادة طبيعية متلقية (سلبية وغير فعالة) للمعطيات المادية الحسية وتصبح مهمته هي رصد الطبيعة بأمانة شديدة واكتشاف ما فيها من توازن دون أى تدخل، ومن ثم يفقد الإنسان مركزيته (التي اكتسبها بسبب عقله الفعال). وتكمن حرية الإنسان الرشيد صاحب هذا العقل (أو الدماغ) السلبي في مدى انصياعه لقوانين الضرورة (المادية الآلية)، ويحقق هذا الإنسان الرشيد سعادته بمقدار انصياعه لقوانين الطبيعة وذوبانه فيها، أى أن مركزية العقل الإنساني يتم تصفيتها ويحل محلها مركزية الطبيعة المادية الصلبة. وقل نفس الشيء عن الإنسان، فقد بدأ المشروع اليهومياني (الإنساني) والاستناري بتهميش الإله باسم الإنسان ومركزيته، ولكننا بعد قليل نكتشف أن هذا مجرد قول إذ أن منطق البنية المادية ذاتها قد همش الإنسان (ككائن متميز عن الطبيعة) ثم استوعبه تماماً في النظام الطبيعي الذي يتجاوز غاياته وأغراضه، وبذا يُصَفَّى الإنسان ويسقط الجميع في أحضان المادية الواحدة الرحمة المريحة (فالواحدة الكمونية المادية تعنى العودة للرحم ولعالم البساطة الأولى الذي لا ثنائيات فيه ولا جدل ولا تدافع ولا مسؤولية خلقية ولا قرارات أخلاقية تتطلب الاختيار الحريين الخير والشر). ومع هذا، فإن انتصار النموذج المتمركز حول الطبيعة/ المادة ليس نصراً نهائياً، إذ أن النموذج المتمركز حول الإنسان لا يلبث يحاول تأكيد نفسه.

والواقع أن تأكيد المركزية الإنسانية وأسبقية العقل الإنساني على الطبيعة ثم تصفيتها لصالح المركزية الطبيعية المادية، وتأكيد أسبقية الطبيعة/ المادة على العقل الإنساني (التمركز حول الذات ثم انتصار الموضوع)، هو نمط يتكرر في كل أرجاء المنظومة الاستنارية (وكل المنظومات الحلولية الكمونية الواحدة المادية). وتاريخ الفلسفة الغربية منذ عصر النهضة في الغرب، هو ذاته تاريخ الصراع بين النزعة نحو إنكار الكون وتأليه الإنسان ونحو تأليه الكون وإنكار الإنسان. وقد نحت أحد مؤرخي الفلسفة الغربية اصطلاح «الاستنارة المظلمة» تمييزاً لها عن «الاستنارة المضيئة». ونحن

نرى أن «الاستنارة المضئية» التفكيكية التي تقضى على الإنسان، كمقولة مستقلة عن الطبيعة، كامنه تماماً فى مقولات «الاستنارة المنيرة»، فهى فلسفة عقلانية مادية يُرد فيها كل شىء إلى المبدأ المادى الواحد، والعقل ذاته يستمد حقيقته ووجوده من ماديته ومن قدرته على التعرف على قوانين المادة، والإنسان لا وجود له خارج قوانين المادة. ولذا، وعلى الرغم من أن هيجل يذهب إلى أن الحقيقى هو العقلى (الإنسانى) وأن العقلى هو الحقيقى، فإن بنية منظومته الاستنارية ذاتها (وكذلك كل المنظومات العلمانية) تؤكد على أن الحقيقى هو المادى (الطبيعى) والمادى هو الحقيقى. وعلى كل، فإن منظومة هيجل تلتقى فيها الذات بالموضوع والروح بالمادة ويتعانقان ويتحدان، وهى وحدة لا يمكن أن تكون الغلبة فيها إلا لقوانين المادة الصارمة ولعالم الواحدية المادية، أى أن تصفية الإنسانى لصالح الطبيعى (والكونى والمادى) أمر حتمى وكامن فى بنية المنظومات المعرفية المادية رغم كل ما قد يصاحب ذلك من أقوال رائعة عن الإنسان وعن عقله وحرية.

ويتبدى نمط الصراع بين النموذجين (المتمركز حول الإنسان والمتمركز حول الطبيعة/ المادة)، مع تصفية الأول لحساب الثانى، فى علاقة الإنسان بالعلم والتكنولوجيا وبالعلوم الإنسانية التى تستند إليها، فالرؤية الاستنارية لا تقبل إلا بالقوانين التى يتوصل إليها العقل الإنسانى استناداً إلى حقائق الطبيعة/ المادة وترفض أى غايات. ومن هنا، رفض المستنيرون الفلسفات المدرسية اللاهوتية التى تطرح أسئلة غائية مثل: لماذا خلق الله العالم؟ ولم يقنعوا بالتفسيرات الغائية التقليدية. وأصبح السؤال هو: كيف خلق الله العالم، وكيف يسيره؟ ثم تصاعدت معدلات الاستنارة والعلمنة وتراجعت الغائية وأصبح السؤال هو: ما هى بنية الكون؟ وما هى آلياته وحركياته؟ وما هى القوى التى تدفعه من داخله؟ أى أنه ألغيت أى نقطة مرجعية خارجة عن المادة.

لكل هذا، تحرر العلم تماماً من أى أعباء أخلاقية أو فلسفية، وانطلق انطلاقته الهائلة فعرف كثيراً من أسرار المادة وآليات الظواهر التاريخية والاجتماعية، وتزايدت نجاحاته بشكل لم يعرفه البشر من قبل. وحققت العلوم الإنسانية (التي تستند إلى

المناهج العلمية المادية الدقيقة) قفزات هائلة، وأصبح الأمل كبيراً في أن يحقق الإنسان لنفسه السعادة الأرضية والمركزية الإنسانية. وهنا يبدأ النموذج الثانى (المتمركز حول الطبيعة/ المادة) فى تأكيد نفسه، وتُطرح الأسئلة التالية:

١- الحديث عن السعادة هو شكل من أشكال الغائية الإنسانية (التي تعبر عن المركزية الإنسانية)، ومن ثم فهو شكلى من أشكال الغرور الإنسانى (بل إن القول بالغائية، فى نهاية الأمر، هو قول بالعناية الإلهية)، فكأن الإنسان يعتقد أن له مكانة خاصة فى الكون وأنه جزء متميز عن الكل الطبيعى له قوانينه الخاصة. ولذا، كان لابد من إلغاء الغائية الإنسانية ذاتها، وكان لابد من إعادة تعريف السعادة لتصبح «تحقق القانون الطبيعى وانصياع الإنسان له، إذ لا يمكن افتراض وجود غائية إنسانية مستقلة عن الغائية (أو اللاغائية) المادية الكونية.

٢- لابد من تطبيق المناهج العلمية على الإنسان حتى تصبح العلوم الإنسانية فى دقة العلوم الطبيعية (ذلك لأن ثمة قانوناً واحداً يسرى على الطبيعة والإنسان). وهذا يعنى، فى واقع الأمر، إخضاع الإنسان نفسه للتجريب العلمى دون غاية إنسانية أو هدف أخلاقى، حتى يتم إنارته تماماً واكتشاف قوانينه ومن ثم التحكم فيه، الأمر الذى يؤدى إلى القضاء على الإنسان كما نعرفه ككائن مركب متجاوز لقوانين الطبيعة. وهذا يعنى اختزال حياة الإنسان الثرية الجوانية إلى مظاهرها الخارجية البرانية وحسب، من خلال نماذج تحليلية كمية تفتت الحقائق النفسية والحياتية الجوهرية. وكما يقول على عزت بيغوفيتش «وهكذا رأينا علم الاجتماع الدينى يقضى على الجوهر الأساسى للدين، وعلم النفس يقضى على النفس، وعلم الأنثروبولوجيا يقضى على الشخصية الإنسانية، وفقد التاريخ معناه الإنسانى الجوانى، وبين علم الأخلاق أن الذى نحسبه أخلاقاً هو مجرد نوع من الأنانية المستنيرة، أى أن الأخلاق نفى للأخلاق، بل إن علم البيولوجيا قرر أن الإنسان ليس فى الحقيقة إلا حيوان وأن الحيوان فى حقيقته شىء، وأن الحياة فى نهاية الأمر مجرد آليات بلا حياة»!

٣- وجه مفكرو مدرسة فرانكفورت نقدهم لما يسمونه العقل الأداة (نتاج فكر

حركة الاستنارة). فالعقل كلما حقق انتصاراً على الطبيعة زاد من درجة قمعه للجوانب التلقائية والعاطفية والإنسانية فى الإنسان، وهو ما يودى إلى انفصال الإنسان عن الطبيعة وعن إمكانياته الحقيقية الكامنة. وينتهى الأمر بأن يهتدى العقل بالعلم الطبيعى وحسب ويحول الإنسان والطبيعة إلى مجرد مادة استعمالية. وبالتدريج، تنفصل النزعة التجريبية (المادية) عن النزعة العقلية (الإنسانية) ويصبح التجريب نهاية فى حد ذاته.

مستنير يؤمن بالعلم وبمقدراته ليسخره فى خدمته (المركزية الإنسانية)، ولكن المخلوق يقتل خالقه بعد قليل وينطلق حراً ليعيث فى الأرض فساداً وفى الناس قتلاً (انتصار الموضوع)، أى أن ثمرة العلم الإنسانى هى ثقل الإنسان، ونتيجة العلم الإنسانى لا إنسانية، ففرانكنشتاين إنسان طبيعى ألى يتحرك فى إطار قوانين الطبيعة الآلية.

ويعبر موقف حركة الاستنارة من التاريخ عن نفس الصراع بين النموذجين - المتمركز حول الإنسان والخاص من ناحية والمتمركز حول الطبيعة والعام من ناحية أخرى - وانتصار الثانى على الأول. فالتاريخ هو نشاط إنسانى وهو ذاكرة الإنسان ومستودع حكمته. ولذا، أظهر فكر حركة الاستنارة اهتماماً بالغاً بالتاريخ. وبدلاً من الغائية التقليدية التى ترى أن التاريخ يسير بتوجيه إلهى، طُرحت فكرة غائية جديدة تماماً وهى التقدم الذى يشكل التجسد التاريخى للقانون الطبيعى العام وتزايد المعرفة عند الإنسان، ومن ثم تزايدت الاستنارة وتزايد تطبيق معايير العقل بهدف زيادة التحكم. وقد وضع كوندروسيه مخططاً بسيطاً لتقدم العقل البشرى بين فيه أن قانون التقدم اللانهائى هو خير مبدأ لتفسير التاريخ، ومن هنا ظهرت فكرة المراحل التاريخية التى سيطرت على الفكر الغربى، وهى مراحل فى جوهرها تشكل ابتعاداً عن الغايات التقليدية وتحقيقاً للغايات الحديثة: المرحلة اللاهوتية - المرحلة الميتافيزيقية - المرحلة العلمية وسيطرة القانون الطبيعى، وهذا هو قمة التقدم وغايته. وقد اتسم التفكير التاريخى الاستنارى بالتفاؤل الزائد وبالإحساس بأن الإنسان يتقدم نحو تحقيق ذاته.

ولكن الاهتمام بالتاريخ باعتباره المجال الذى يعبر فيه الإنسان عن مركزيته الإنسانية فى الطبيعة وعن مقدراته العقلية اللامتناهية، لم يكن الاتجاه الوحيد، إذ ظهرت معه رؤية متمركزة حول الطبيعة/ المادة معادية للتاريخ ومعادية للإنسان ومعادية للعقل، فالطبيعة/ المادة رابضة دائماً وأبداً، تطل بوجهها الرمادى الكالح بعد فترات قصيرة من الحرية والتوهج الإنسانى. وتؤكد هذه الرؤية على مايلى:

١- التاريخ هو تجسيد للقانون الطبيعى، الأمر الذى يعنى أسبقية الطبيعة على التاريخ (مثل أسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان وعقله). ومن ثم، كان يُنظر للتاريخ أحياناً باعتباره مجرد تراكم لمعلومات وحقائق حضارية مصطنعة تُبعد الإنسان عن حالة الطبيعة الأولى (المرجعية النهائية) - وهنا يصبح التقدم اغتراباً عن جوهر الإنسان (الطبيعى)، وتُطرح أفكار معادية للتاريخ مثل النزعة البدائية التى تطالب بالعودة للطبيعة وللإنسانية البدائية (المرحلة الشيوعية الافتراضية قبل أن تسود الحضارة وينتشر عدم التفاوت بين الناس). وظهرت نظريات للتاريخ تبين أن مسار التاريخ إنما هو تعبير عن التدهور المستمر للإنسان. وبدأت أفكار نهاية التاريخ تظهر، كما ظهر الفكر الثورى ذى النزعة الجذرية التى يحاول نسف التاريخ تماماً بهدف إصلاحه وتغيير مساره! والأمر لا يختلف كثيراً مع دعاة المدينة الفاضلة المؤسسة على قواعد العلم (اليوتوبيا التكنوقراطية). فهؤلاء قد أخضعوا التراق التاريخى لمحك العلم (بسبب أسبقية الطبيعة/ المادة على التاريخ) فما يتفق مع المقاييس العلمية أبقوه، وما لا يتفق معها كان لابد من استبعاده.

٢- التاريخ تعبير عن القانون الطبيعى، وما يحرك التاريخ (باعتباره جزءاً من الطبيعة/ المادة أو لصيقاً بها) ليس الإرادة الإنسانية وإنما العناصر المادية مثل وسائل الإنتاج ورغبة الإنسان الطبيعى فى التملك أو القتال. وعلى الإنسان أن يخضع لمسار التاريخ الصارم باعتباره تعبيراً عن القانون العام الذى يحكم الإنسان والطبيعة والكون. ومن هنا، شارع الحديث عن «الحتمية التاريخية» وعن «روح التاريخ» وعن «قوانين التاريخ» الصارمة.

٣- التقدم هو عملية تراكمية آلية تتم حسب قوانين طبيعية عامة كامنة فى العملية

التاريخية ذاتها وليس لها غرض إنسانى أو إلهى. فالتاريخ، مثله مثل الاقتصاد والسياسة والإنسان، يتحرك مثل تلك الساعة المادية الآلية الرتيبة. وعملية التقدم حتمية، تماماً كما هو الحال مع الطبيعة. ويبدو أن عملية التقدم التراكية ستصل إلى منتهاها يوماً حين يسود العقل تماماً ويتحكم الإنسان فى المادة وفى نفسه، فيسيطر على الطبيعة المادية ويصلح الطبيعة البشرية ويصل إلى الحكم التكنوقراطى الرشيد، أى نهاية التاريخ. وعلى هذا، فرن التطور التاريخى يودى إلى إلغاء التاريخ، وإلغاء التاريخ يودى إلى إلغاء ظاهرة الإنسان تماماً - أوليس الإنسان ظاهرة تاريخية فقط كما تعلمنا من مفكرى عصر الاستنارة؟ ولذا، كان تفاؤل المستنيرين الخاص بتطور التاريخ ينقلب إلى تشاؤم عميق، وكان التبشير به يتحول إلى تحذير منه، ذلك لأنهم أدكوا أنه تطور قد يودى إلى تصفية الإنسان الفرد لصالح حركة التاريخ الحتمية وتقدمه المادى اللامتناهى!

ويتبدى الصراع بين النموذجين فى التنافض بين الخاص والعام على المستوى الأخلاقى. فماذا لو أصر الإنسان الطبيعى المدفوع بالحب الطبيعى للذات على اختيار ما يضر الجماعة؟ وماذا لو اختارت الجماعة ما يضر بها وبالأخرين؟ وعادةً ما يحسم الصراع العنصر المادى الأقوى، ولذا قيل أن الطبيعة هى التى أوجدت الإنسان فى المجتمع، ولذا فإن المجتمع عليه أن يرغم الفرد على أن ينشد السعادة التى يقررها له المجتمع، ومن ثم أصبحت القيمة مسألة اجتماعية، أى أن المجتمع هو الذى ينتج القيمة، وليست القيمة هى التى تحكم المجتمع. وقد نتج عن ذلك عدة أشياء لعل من أهمها مايلى:

١- حررت كثير من المجتمعات العلمانية الأخلاق من هيمنة علماء الدين، ولكنها فى ذات الوقت أخضعتها لعلماء النفس والاجتماع والهندسة الاجتماعية والوراثية وشركات الإعلان التليفزيونية ومجلات أخبار النجوم وفضائهم وصناعة الإباحية واللذة.

٢- أصبحت الأخلاق مسألة اجتماعية نسبية (فالأخلاق هى تجارب بعض الناس)، ومن ثم فهى لا تتمتع بأى مطلقية أو ثبات ويجب أن تخضع دائماً للتقييم

والتفاوض المستمر، الأمر الذى يجعل التمسك بها أمراً صعباً بعض الشيء، خصوصاً إن تم تغيير القيم بمعدلات عالية (والحادثة كما عرفها أحدهم هي القدرة على تغيير القيم بعد إشعار قصير).

٣- أصبحت مسئولية الفرد تنحصر في طريقة الأداء، فإن أدى واجبه على أكمل وجه فهو مواطن خير صالح جيد (حتى ولو كان هذا الواجب هو إيادة المعوقين والمرضى والعجزة وأعضاء الأقليات)، وإن تقاعس في الأداء وانخفضت الكفاءة فهذا هو الشر (وهذا ما يسمى الترشيذ الإجرائى أو الأدوات: أى أن نوجه السؤال العلمى: كيف؟ ولا نوجه السؤال الدينى الإنسانى الغائى: لماذا؟). وهذا يثير فى الواقع قضية المسئولية الأخلاقية للإنسان الفرد، إذ أن هذه الروية تحوله إلى كائن سلبى مفعول به يعكس بيئته ويتبع القيم الاجتماعية التى أنتجها المجتمع، أى أنه أصبح موظفاً وبيروقراطياً كاملاً يشبه وكلاء الوزارات أو رؤساء المصالح الذين يقضون سحابة يومهم فى تنفيذ التعليمات الصادرة لهم من أعلى، أى من سعادة الوزير! (انتصار الموضوع على الذات). وقد كان هذا هو محور دفاع أيخمان عن نفسه إبان محاكمته فى إسرائيل، إذ أعلن أنه مواطن عادى لا يؤمن بأن دين، كل همه هو أن يطيع الدولة وأن ينفذ أوامرها. وقد أمرته الدولة بترحيل أعضاء إحدى الأقليات (اليهود) وقد فعل ما فعل، انصياعاً لأوامر روسائه وتعبيراً عن ولائه للمجتمع والدولة والقيم الأخلاقية السائدة فى المجتمع النازى.

ثم نأتى لمشكلة المشاكل: كيف يمكن للعقل فى إطار العقلانية المادية أن يفرق بين ما هو أخلاقى وبين ما هو غير أخلاقى؟ فالعقل، إن كانت مرجعيته النهائية هي الطبيعة/ المادة، قادر على اكتشاف مبدأ السببية العامة فى الأشياء والدوافع الغرائزية فى الإنسان التى تؤكد الحتميات المادية الخارجية، وتتكرر من ثم (ضمنياً) استقلالية الإنسان وحرية. والعقل المادى المحض يوجد داخل حيز التجربة وحسب، وقد وصفه أحد المفكرين بأنه لا يشع نوراً وإنما هو موصل جيد لنور أو الظلام، فهو مثل الكمبيوتر يتعامل المعلومات، يوظفها ويرتبها ولكنه لا ينتجها. ولذا، فإن العقل إن أعطيته حقائق صماء ومتغيرات رصدتها وأجرى عليها تجارب ثم أعطانا حقائق صماء

ومتغيرات لا علاقة لها بالقيمة. فهو أداة كفأة قادرة على الملاحظة والتجريب والتفكير ورصد ما هو كائن، ولكنه يقف عاجزاً عن أن يزودنا بما ينبغي أن يكون، وعن التمييز بين الخير والشر، فمرجعيته النهائية هي الطبيعة، والطبيعة محايدة حياداً رهيباً، بل وقد تكون شريرة، فالخير حقيقة والشر أيضاً حقيقة، والحقائق، الخيرة الشريرة على السواء، حقائق. خذ، على سبيل المثال، إبادة العجزة وأعضاء الأقليات والمعوقين، وهي مسألة تحرمها كل الأديان السماوية الغيبية. ماذا لو حدث وأثبت أحد العلماء المستنيرين الجدوى الاقتصادية المادية للقضاء على هذا الفائض البشرى الذى لا فائدة (مادية) ترجى منه؟ ماذا لو بين أحد بالبراهين والأدلة المقنعة أن إبادتهم تشكل عنصراً من عناصر التقدم وعلاجاً ناجعاً لمشكلة تزايد السكان ومحدودية المصادر الطبيعية؟ ألا يمكن تحديد النسل بل وتحسينه من خلال إبادة المرضى؟ ألا يمكن تحديد النسل بل وتحسينه من خلال إبادة المرضى؟ ألا يمكن أيضاً تحسين الإنتاج وحل مشكلة الزيادة السكانية من خلال إبادة المعوقين والهجزة باعتبارهم يوسليس إيتز *useless eaters* (على حد قول العلماء النازيين) يستهلكون ولا ينتجون؟ إن إبادة مثل هؤلاء من منظور الإنسان الاقتصادى الطبيعى (المحايد) أمر مفهوم تماماً، فمرجعيته الوحيدة هي الطبيعة المحايدة. والطبيعة لا تحبى أحداً، وكل الحيوانات تترك المسنين والمعوقين من جنسها، ولا تحملهم معها كما يفعل هذا الحيوان اللاعقلانى المسمى بالإنسان. وماذا يمكن للعلم أو للعقل أن يفعل مع هذا العالم الألمانى النازى الذى أثبت بالمنطق الرياضى الصارم وبالتجربة أى بالعقل والحواس والمطق المادى) أن قتل العجزة والمعوقين وجرحى الحرب واليهود والفجر سيوفر الكثير للاقتصاد الألمانى (مئات الآلاف من أطنان المربى التى حُسبت كميتها بدقة علمية بالغة)؟ وماذا يمكنه أن يفعل، مع هذا، العالم النازى الذى التزم بالمنطق العلمى المحايد الصارم وأجرى تجارب على التوائم لاتعرف الرحمة أو الشفقة؟ فكان يضع طفلاً فى حجرة ويضع شقيقه التوأم فى حجرة أخرى، ويخضع الأول لأشكال من التخريب العلمى المختلفة مثل تعذيبه أو تسخينه أو تبريده أو تجميده ويقوم بقياس الحالة النفسية لأخيه؟ وهل يختلف هذا عن التجارب النووية وتجارب الأمصال الجديدة التى تُجرى على البشر (دون علمهم) من أجل صالح العلم

ومستقبل البشرية؟ وقد تراكم كم هائل من المعلومات من خلال التجارب النازية، ويُطرح الآن تساؤل بخصوص مدى مشروعية استخدام مثل هذه المعلومات التي تم الحصول عليها بطريقة شيطانية؟ وتختلف الإجابات ولكنها كلها ليس لها أساس علمي، فالعلم لا يعرف سوى التجريب المحايد.

بل ماذا يمكن للعقل أن يفعله مع النظريات العرقية التي تنكر المساواة بين البشر وتأتى بمعادلات رياضية عن معدلات الذكاء ورسوم بيانية عن حجم الجمجمة ومدى كفاءة عرق ما فى إدارة الصراع مع الطبيعة ومع الإنسان. هل يمكن للعقل أن يستمر فى الإصرار على ضرورة المساواة بين البشر (بعد أن أنكر أصلهم الربانى)؟ أليس هذا نوعاً من الغيبة؟ ولذا فإن على العقل أن يدخل المعركة مسلحاً بمزيد من المعادلات الرياضية والرسوم البيانية التى يمكن لها إثبات أى شئ. وماذا يمكن للعقل أن يفعل مع العقلية الإمبريالية التى تقبل بنسبية الأخلاق وباحتمية الصراع كشكل أساسى فى الحياة، وانطلاقاً من هذا تصرع الآخريين وتدمر الأرض؟

والعقل الحر المستقل الذى لا تحده أى حدود أخلاقية أو إنسانية يسخر العالم لمصلحته ويلتهمه ويبدده، فهو عقل أداتى لا يدرك ماضياً ولا مستقبلاً ولا يعرف غاية ولا هدفاً.

وهناك أخيراً مشكلة علاقة المعرفة بالأخلاق. فمعرفة الفرق بين الخير والشر مختلفة تماماً عن فعل الخير وتحاشى الشر، فالمعرفة لا تتضمن عنصر الإرادة الحرة، أما الفعل الأخلاقى فهو وحده الذى يستند إلى مثل هذه الإرادة. ومن ثم، بعد أن يعرف الإنسان الفرق بين مصلحته الشخصية الضيفة والمصلحة العامة، وبعد أن يعرف أن تركيزه على مصلحته الضيقة يمكن أن يودى بالمجتمع ككل، بل وبه هو نفسه كفرد: كيف يمكن أن نقتعه بالانتقال من المعرفة إلى الفعل الخلقى؟ (تلك هى المشكلة الهوبزية التى لا إجابة لها داهل المنظومة المادية).

هذه هى بعض الإشكاليات التى طرحتها حركة الاستنارة، والتى لا يزال بعض المفكرين الغربيين يتأملون فيها ولا يجدون لها إجابة شافية (على عكس دعاة الاستنارة عندنا الذين يبشرون بأفكار الاستنارة بشجاعة بالغة ساذجة قد تدل على طيبة قلوبهم

وعقولهم [أو سوادها الشديد] ولكنها تدل أيضاً على أنهم لم يتأملوا الأمر بما فيه الكفاية من كافة جوانبه). ويجدر بنا أن نتوقف قليلاً أمام أسطورة فرانكنشتاين وتأكل الأسرة وتسلم [أى تحوله إلى سلعة]^(١) الإنسان وشمولية الدولية الحديثة ومؤسساتها الضارية. لا بد وأن نتوقف قليلاً أمام سيزيف المسكين الذى يدفع بحجر ضخم إلى أعلى حتى يصل إلى قمة الجبل، ولكنه حينما ينجح فى ذلك ويصل إلى بغيته ينزلق الحجر منحدرًا إلى أسفل الجبل مرة أخرى ليقوم بدفعها مرة أخرى نحو القمة، المرة تلو المرة، فى حركة دائرية لا متناهية. وهذه صورة رائعة لعملية الصراع بين النموذجين (المتركز حول الإنسان والمتركز حول الطبيعة / المادة)، فسيزيف رمز لإنسان يصر على تأكيد إرادته الإنسانية أمام ما يراه من عبثية الطبيعة (قانون الجاذبية الذى يدفع الصخرة مرة أخرى نحو الأرض فيفكك كل إنجازاته الإنسانية). فالمعنى لوجوده فى عالم المادة، والغاية لا وجود لها فى عالم الطبيعة إذا لا يوجد فيها سوى الحركة، فالمعنى والغاية أمور إنسانية؛ لا بمعنى أن الإنسان كائن طبيعى / مادي وإنما باعتباره كائناً غير طبيعى، متميزاً عن بقية المخلوقات، مختلفاً عنها، وهو لن يحقق لنفسه هذا التميز إن خضع لنداء غده وجسده (كما يقول السلوكيون والطبيعيون)، وإن أنشأ علاقة عضوية حميمة مع القردة العليا (كما يقول دعاة وحدة العلوم)، وإن صدق أن خصائصه التشريحية هى قدره (كما يقول فرويد)، وإن آمن أن تطور وسائل الإنتاج هى محرك التاريخ (كما يقول بعض الماركسيين). فهو لا بد وأن يكون على علاقة بمركز ما أو قوة جذب ما خارج النظام المادى الطبيعى، ولا بد وأن يكون مستخلفاً من قبل الله (كما يقول المسلمون) حينئذ تستند مركزية الإنسان فى الكون إلى أرضية ثابتة ولا يمكن للإنسان أن يغوص فى حمأة المادة ويذوب فى القانون الطبيعى المادى وينسى نجوم السماء ليعانق القردة العليا.

(١) ما بين الأقواس المعقوفة] المؤلف.

الاستنارة المظلمة

«الاستنارة المظلمة» ترجمة للعبارة الإنجليزية: «دارك إنلايتمنت-dark enlighten ment» وهو مصطلح مركب يحوى داخله مفارقة، فالمصطلح الأصلى أى «الاستنارة» (العقلانية المادية) يفيد أن العالم يحوى داخله ما يكفى لتفسيره وأن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شىء أو معظم الأشياء والظواهر ويعمق من فهمه للواقع ولذاته. وكان الافتراض أن هذه المعرفة هى التى تضىء على الإنسان مركزية فى الكون وهى التى ستمكنه من تجاوز عالم الطبيعة بل وذاته الطبيعية ومن تغيير العالم والتحكم فيه بحيث يصبح الإنسان إلهاً أو بديلاً للإله أو لا حاجة له به، يولد من داخله معياريته «ويصبح ما يريد» (على حد قول بيكو ديلا ميرانديلا المفكر الإنسانى [الهيومانى الإيطالى]. وهى رؤية تولد فى الإنسان ثقة بالغة بنفسه وبمقدراته وتزيد من تفاؤله بخصوص حاضره ومستقبله. ويمكننا أن نسمى هذه الرؤية «الاستنارة المضيئة». وعندما يتحدث معظم الدارسين فهم عادةً ما يشيرون إلى هذا التيار داخل حركة الاستنارة.

لذا، جعل هؤلاء الفلاسفة همهم توجيه الضربات للإنسان وتحطيم صورته المثالية عن نفسه حتى لا يستمد أى عزاء زائف من وهم المركزية والمرجعية الإنسانية، ولا يتمسك بأمل وهمى عن قدرته على التجاوز، ولا يتعلق بأهداب أى تصور رومانسى عن طبيعته الخيرة الاجتماعية وعن قدرته على التوصل للحقيقة. وبذل هؤلاء الفلاسفة قصارى جهدهم فى تزويد الإنسان بالحقائق التى تجاهلها أو همشها المفكرون الإنسانيون (الهيومانيون) مثل الأساس الطبيعى المادى للوجود الإنسانى ولدوافع الإنسان وغرائزه وسلوكه وفكره ورؤيته، وزمنية كل الظواهر والقيم، فبيتوا أن الإنسان الطبيعى هو ابن الطبيعة وحسب. ولذا، بدلاً من حلم الذات الإنسانية التى تدرك الواقع وتصوغه وتهيمن عليه، ظهرت الذات التى يتم تفكيكها وردها إلى عناصر مادية فى الواقع، فالإنسان حيوان لا يعرف غير الترتبص والافتراس والصراع وحب البقاء والأنانية والبحث عن المنفعة واللذة، شأنه فى هذا شأن أبناء الطبيعة

الآخرين من قوارض وهوام وحشرات، وهو شأنه شأن الحيوان الأعجم يعيش وحيداً منعزلاً عن غيره من البشر المتربصين به فى كون غير مكترث به، أى أنهم ببساطة شديدة ينزعون الخصوصية والقداسة عن الإنسان ويردونه إلى قوانين الطبيعة/ المادة وهى قوانين الحركة العامة التى لاتعرف ثباتاً أو استقراراً أو خصوصية أو قداسة، والتى لايمكن للإنسان الإمساك بها. وبذا، أصبح الإنسان جزءاً لايتجزأ من الصيرورة المادية التى لاتعرف ثباتاً ولا وحدة ولا تجاوزاً ولا معنى، أى أن الذات الإنسانية والموضوع المادى كلاهما اختفى فى دوامة الصيرورة التى لا يمكن لأحد أن يصل إليها وإن وصل إليها فلا يمكنه الخروج منها. وهم يفعلون ذلك حتى يبينوا للإنسان حقيقته واقعه وينيرون له أبعاده وأبعاد الواقع المظلمة الحقيقية، فهى استنارة مظلمة، وهى هرمنيوطيقا الشك، إذ أنها تنفى الذات والموضوع وتبين أن العقلانية المادية تؤدى فى نهاية الأمر والتحليل الأخير إلى اللاعقلانية المادية.

ومثل الاستنارة المظلمة، قد تسبب عدم الاستقرار والقلق، ولكن هذا لا يهمل البتة من منظور دعاة الاستنارة المظلمة فالهم هو أنه يواجه الإنسان الحقيقة (حقيقته وحقيقة الكون) بلك هولها وبشاعتها. ويصبح الهدف من وجود الإنسان فى الكون أن يواجه بكل رباطة جأش وشجاعة هذه الظلمة الجوانية المتمثلة فى ذاته المشلّمة، والظلمة البرانية المتمثلة فى الطبيعة المظلمة.

وقد تزايد إدراك الفكر الغربى الحديث لمثل الاستنارة المظلمة (ومن هنا الأهمية الفلسفية لنيتشه) فمن تحت عباءته خرج ليفى شتراوس وألتوسير وفوكو ودريدا الذين هاجموا مثل الاستنارة والإنسانية الهيومانية بلك قسوة وعنف. فالبنوية ترى أن هدف البنوية ليس إعادة تشييد الذات وإنما فكها وتوضيح أن الذات خرافة، مجرد كلمة فى لغة، أو شفرة أو بنية تتجاوز الذات وتحدث من خلالها، وأن الموضوع الثابت كذلك خرافة، فهو لا يصل إليه أحد. ويصل هذا الاتجاه إلى قمته فى فكر فوكو ودريدا وما بعد الحداثة، فلا توجد ذات ولا موضوع، فالذات إن هى إلا

حفريات الماضى ووهم من الأوهام واختراع من اختراعات الهيومانية الغربية، والموضوع لا يمكن الوصول إليه وإنما هو نتاج الألعاب اللغوية والقوة.

لكل هذا، تختفى الذات الإنسانية الواعية الحرة وتختفى فكرة الطبيعة البشرية ويختفى الإنسان ككائن حر مستقل مسئول ملتزم بمنظومات معرفية وأخلاقية محددة. وبدلاً من ذلك، يظهر الإنسان المتشئ والمتكيف الذى يدور فى إطار قصته الصغرى، وهى قصة الذات التى لا علاقة لها بالذوات الأخرى أو بالموضوع. ولعل الحضارة الاستهلاكية الحديثة (التي تصدر عن العقلانية المادية ومثل الاستنارة المضئية) بينت من خلال تطورها مدى صدق المبشرين بالاستنارة المظلمة وهرمنيوطيقا الشك. فبعد روبسبير وستالين وهتلر ثم ريجان ويلتسين، وبعد إمبريالية التهمت العالم ودمرته، وبعد حريين غريبتين (عالمتين)، وبعد الأزمات السياسية والاقتصادية المتكررة فى العالم الاشتراكي والرأسمالى، ويعد سقوط الاشتراكية فى العالم وتلوته البيئى والأخلاقى، أصبح الحديث عن الاستنارة المضئية أمراً صعباً تحيطه الشبهات واكتسبت الاستنارة المظلمة مصداقية عالية.

والإنسان الحديث ذاته هو دليل ناصع على صدف مقلولات الاستنارة المظلمة بخصوص الإنسان فى إطار العقلانية المادية. فقد أصبح الإنسان فى العصر الحديث ذاتاً مشتتة لا تشغل مركزاً، وعُرف على أنه مجموعة من الدوافع والحاجات ليس لها مضمون أخلاقى أو ذات جوانية مستقلة، وأصبح كيانه مرتبطاً تماماً بأنماطه الاستهلاكية أو علاقته الجنسية العابرة أو الموضوعات الجديدة أو تجربة من تجارب الميديا، أى أصبح إنساناً ذا بُعد واحد (ماركوز)، مجرد عقل أداتى (مدرسة فرانكفورت)، شيئاً مجرداً من القداسة والسمات الشخصية والإنسانية.

ولا غرو أن عالماً اجتماعياً مثل تالكوت بارسونز يعود إلى بدايات المشروع الاستنارى وينبه إلى وجود الاستنارة المظلمة، فهو يتحدث عن «الإشكالية الهوبزوية»، أى إشكالية المجتمعات التى تدور فى إطار العقلانية المادية. ولا غرو أن كثيراً من

الأصوات تعالت فى الغرب مطالبة بمراجعة أطروحات عصر الاستنارة المضيئة فى ضوء ما تكشف من ظلمة (أدركها دعاة الاستنارة المظلمة منذ البداية).

والسؤال الآن، ما هو الفرق بين الاستنارة المضيئة والاستنارة المظلمة إذا كان الجميع يدركون عناصر الظلمة فى الإنسان وفى الواقع وينتمون إلى مدرسة «إن هو إلا» حيث يُردّ الإنسان فى كليته إلى عنصر مادي يوجد فى الطبيعة/ المادة مثل الصراع أو الرغبة فى البقاء أو حب السيطرة والهيمنة أو اللغة ثم يستخدم هذا العنصر لتفسير كل سلوك الإنسان فى الماضى والحاضر والمستقبل وتهمل أى عناصر أخرى (مثل التراحم والنبيل.. إلخ) باعتبارها أموراً وهمية غير طبيعية غير مادية ليس لها قيمة تفسيرية.

يكمن الفرق بين المفكرين الذين يدورون فى إطار العقلانية المادية ليس فى وصفهم للطبيعة البشرية وإنما فى طبيعة البرنامج الإصلاحى الانعتاقى المطروح. فهناك التقدميون ممن طرحوا برنامجاً إصلاحياً، ثم هناك المأساويون الذين أدركوا المأساة، فهم قبلوا الوضع ولكنهم لم يأتوا بحل، وأخيراً العدميون البرجماتيون ممن قبلوا الظلمة باعتبارها أمراً نهائياً لا بد من الإذعان له.

دراسة نقدية لأهم الفلسفات العلمانية المعاصرة

أولاً: الفلسفة البراجماتية

● مدخل:

بالرغم من أن الفلسفة البراجماتية (أى العملية النفعية) - على المستوى الجدلى لا تمثل خطراً أيديولوجياً يطرح فى مواجهة الفكر الإسلامى فإنها أهم الفلسفات الحديثة الجديدة بالبحث والدارسة والتحذير من خطرهما الراهن. إنها فلسفة الإختراق والإختزال والتأويل. إنها فلسفة لا تجادلك كثيراً وتقول لك مثلاً أن ما تؤمن به من عقائد هو وهم وخداع ولكنها تستطيع بطريقتها فى الإختراق والتمويه والتمرير أن تختزل كل الأفكار التى تؤمن بها أنت وتحيلها إلى طيف مموه لا غرض منه سوى البحث عن المنافع بل وتستطيع أن تحيل الإيمان الحقيقى بالعقائد إلى الإيمان بالوهم والخداع ذاته.

ولأننا نقع فى ظل هيمنة أمريكية فرضتها علينا ظروف سياسية بالغة التعقيد نخص منها بالذكر ما أدت إليه الحقبة الساداتية من تغلغل للنفوذ الأمريكى فى المنطقة فإن ذلك قد أدى بدوره إلى تغلغل الأفكار النفعية إلى أعماق مجتمعنا المصرى ولا حول ولا قوة إلا بالله. فلقد انزلت البلاد فى الحقبة الساداتية إلى هاوية من الفقر والجوع والتبعية الدليلة وفقدان الهدف وضياع الهوية وانهيار القيم فكان ذلك خير بيئة لأن تنمو وترعرع فيها المفاهيم النفعية التى علمت الناس أن المنقذ الوحيد من هذا الضياع هو الأنانية وأن الحق الوحيد فى هذا الجحيم هو الانتهازية.

ووقع الشعب المصرى بين شقى الرحى بين فقر طاحن لا يرحم يذهل الإنسان عن نفسه ومن حوله من جهة وبين أفكار نفعية غازية تدفعه إلى الحصول على المنافع بأية طريقة وتقول له إن ذلك هو الحق الوحيد فى هذا العالم. فالفلسفة البراجماتية هى الفلسفة التى تجعل من المنفعة العملية المعيار الوحيد للحكم على الأشياء أو الأفكار

فالحقيقى هو كل ما يأتى عن تجربيه أو تطبيقه منفعة عملية أما كل ما هو غير ذلك فهو لا شىء^(١).

• الطريقة البراجماتية:

يقول وليم عن الاتجاه البراجماتى: «إنه اتجاه تحويل النظر بعيداً عن الأشياء الأولية، المبادئ، النواميس، الفئات، الحتميات المسلم بها، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة، الثمرات، النتائج، الآثار، الوقائع، الحقائق^(٢)».

والبراجماتية ليس لها أية عقائد يقينية أو جسمية أو أية مذاهب أو مبادئ اللهم إلا طريقتها ومناهجها، وأسماء مثل الإله، المادة، العقل، المطلق لا نستطيع اعتبارها نهاية مطاف سعينا نحو الحقيقة، إذ يتعين على الإنسان من وجهة نظره أن يخرج من كل كلمة قيمتها النقدية الفورية العملية وأن يمرسها على العمل بإظهار كفاءتها فى نطاق مجرى خبرته وعندئذ فهى لا تبدو حلاً بقدر ما تبدو برنامجاً أو منهاجاً للمزيد من العمل، ومن ثم فإن النظريات تصبح أدوات ووسائل لا حلولاً لألغاز ولا إجابات عن أحجية نستطيع أن نسكن إليها فنحن علينا أن نضع «كل المفاهيم المطروحة على بساط البحث على المحك البراجماتى وسنفوز بالنجاة من الجدل الباطل العقيم فإذا لم يكن ثمة فرق عملى بين قولين بالقياس إلى صحة هذا أو ذاك، فإذن فالاثنان حقاً عبارة واحدة فى شكلين كلاميين. وإذا لم يكن ثمة فرق عملى يحدث سواء كانت عبارة معينة صحيحة أم باطلة، إذن فالعبارة ليس لها معنى حقيقى وفى كلتا الحالتين فليس هناك شىء يستحق أن نتنازع من أجله، وأولى بنا أن نوفر جهدنا ونمضى إلى أمور أكثر جدوى وأهمية^(٣)».

وإن الحقائق ينبغى أن يكون لها نتائج عملية، ولكن ما هى النتائج العملية التى تهمنا؟ يجب على ذلك بأنها النتائج النافعة فقط.

• المفهوم البراجماتى للحقيقة:

إن الحقيقى فى أوجز عبارة «ليس سوى النافع الموافق المطلوب فى سبيل تفكيرنا تماماً، كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب فى سبيل مسلكنا^(٤)».

(١) راجع بتوسع كتاب (أمريكا الإسلام النفى) للمؤلف.

(٢)، (٣)، (٤) وليم جيمس - البراجماتية.

والبراجماتية لا تمثل ولا تناصر أى نتائج معينة من طريقتها كما أن حيازة الحقيقة عندها بعيدة كل البعد عن أن تكون غاية فى ذاتها فهى لا تزيد عن كونها مجرد وسيلة أو أداة أولية لبلوغ الاشباع والرضا والسرور. والحق يفضل على الباطل عندما يرتبط كلاهما بالموقف (أى البحث عن أيهما أنفع) إما إذا لم يرتبط بذلك فإن الحق يتساوى مع الباطل ولأن الحقيقة ترتبط بالنتائج البراجماتية فهى نفسها فى حالة تغير وتبدل وإنتقال^(١).

ولابد لنا الان أن نتساءل:

إنه حتى لو كانت المنفعة هى الهدف الوحيد فكيف يمكننا بغير الحق أن ندرك ما هى هذه المنفعة ولكن جيمس يقلب الأمور كلها رأساً على عقب باستهتار ولا مبالاة شديدين، فهو لا يبحث عن الحق كفاية أو كهدف فى ذاته وما دامت الفكرة نافعة فليس مهماً عنده كونها حقاً أو باطلاً بل ليس مهماً الموضوع الذى تؤدى إليه أيا كان (لاحظ مدى اللامبالاة فى هذا الكلام - وهو لجيمس - بمصالح الآخرين لا تكون الفكرة نافعة لهم) وما دامت المنافع تتغير وتبدل بتغيير الظروف والأحوال فلا بد أن يلازمها الحق فى تبدلها وتغيرها. وهكذا نستطيع أن نفهم جيمس جيداً.

فالفكرة عنده تكون حقاً إذا أدى تحقيقها إلى ما يريد وما دامت فكرة المنفعة العامة لم تكن هدفاً حقيقياً لجيمس وما دامت هى نفسها من المستحيل الاحتكام إليها كمقياس للحقائق، فإن الذى يترسب لدينا هو الآتى:

أن الفكرة لدى البراجماتى تكون حقاً إذا كان تحقيقها يؤدى إلى ما يريد هو نفسه، أياً كان هذا الذى يريده، وبلا مبالاه فى النتائج التى قد تصيب الآخرين الذين لا يرون النفع فى تحقيق تلك الفكرة، المهم أن يصير الأمر بالنسبة لصاحبه - بتعبير جيمس نفسه - على ما يرام.

لقد كان الحق هو الغاية لكل الفكر الإنسانى لكن الرجل جعل الحق هو مجرد وسيلة إلى الفوائد والمنافع الشخصية بإضفاء صفة الحق عليها، ولكن الأهم من ذلك

(١) البراجماتية.

كله أنه يخلط بين الحقائق والوسائل بطريقة تؤدي إلى تزويد الحقائق بشكل مطلق ونهائي.

والرجل يعنى جيداً مدى ضعف نظريته منطقياً، وأنه لا يقدم أى مفهوم يقينى للحقيقة أو حتى راجح الصحة، وهو حتى لا يطالبنا أن نعتقد بذلك، إنما هو يقول لنا: إنه ما دامت كل الوسائل المعرفية التى لديكم ضعيفة، فينبغى لكم أن تأخذوا كلامى ولو على سبيل الظن أو الفرض أو حتى الاحتمال.

فالانماط المتعددة من التفكير كما يقول وليم جيمس - «كلها متعارضة وليس فيها واحد على سبيل الحصر يستطيع أن يقيم الحجة على دعوى الصحة المطلقة، أفلا ينبغى أن يثير ذلك احتمالاً أو فرضاً أو ظناً أو حدساً مناصراً لوجهة النظر البراجماتية.. وما دامت هذه الانماط المتعددة من التفكير غير صحيحة ولكنها خدمت أغراضاً معينة لكم، فلماذا لا يثير ذلك ولو حتى احتمالاً مناصراً لمقولتنا: إن الحقائق ينبغى أن تكون هى الوسائل التى تستطيع بها أن نصل إلى ما نريد».

أى أن الرجل - كما قلت سابقاً - يبدأ بموقف عبثى من الكون وينتهى بنا إلى موقف عبثى أيضاً، ثم يقول لنا: إنه ما دام الأمر كذلك فبدلاً من اليأس والمرارة والسأم على كل منا أن ينتفع بما يريح نفسه ويجد فيه اللذة، ولو بشكل مؤقت ومتغير وعليه لكى يستريح تماماً - كما يظن جيمس - أن يعتقد أن ذلك الذى يفعله هو الحقيقة.

أعتقد أن الصورة قد صارت واضحة إلى حد كبير لنر ما تنطوى عليه هذه الفلسفة من شرور.

إن كون جيمس يعتبر النافع حقاً حتى ولو كان لحظياً، بل ولو كان باطلاً فإن ذلك يعنى - وكما يظهر فى كلام الرجل نفسه - أنه لا يؤمن بالحق أو الحقيقة أصلاً، ولا يبحث عنها. إنما هو يحاول فقط أن يقدم تبريراً فلسفياً لكل من يعمل على تحقيق ما يستهدفه من منفعة ولكى يرضينا فقط، ويقوى من عزيمة من يتفق معه فى ذلك، فقد أطلق على هذه التبريرات لفظ الحقائق، أى أن الهدف من وراء هذه الفلسفة هو تبرير

المنافع كما يراها أصحابها فقط، ولنسم نحن ذلك ما نشاء من المسميات، أما هو ففى محاولة من النصب الفلسفى - يسمى هذا التبرير الحق أو الحقيقة.

فالرجل لم يبحث إلا عن التبرير فقط، لأن المعنى العام الذى تتضمنه فلسفته، أنه لا يؤمن بشيء يسمى حقاً أو حقيقة وبذلك تكون خلاصة المذهب هى (البحث عن تبرير المنافع كما يراها أصحابها فى عالم يخلو من الحقائق وقد أرهقه البحث عنها).

حسن. أن الرؤية الآن تتضح أمامنا لكى نستطيع أن نرى نظرة العبث الكامنة وراء تلك الفلسفة، وكما قلت سابقاً فإنه ليس كأي عبث، فهو مثلاً ليس كالعبث الذى نجده عند البير كامو أو عند صمويل بيكيت أو حتى عند كفكا، ولكنه شيء خطير جداً، إنه عبث يحاول أن يكون منتفعاً ومستغلاً.

ويشاع بين البعض أن البراجماتية تمثل تسويغاً فلسفياً لمبدأ الغاية تبرر الوسيلة وهذا اعتقاد ساذج لأنه البراجماتية أبعد شراً من ذلك فهذا المبدأ يعنى أن الوسيلة القدرة قد تبررها الغاية الشريفة لكن البراجماتية لا يهتمها الغايات الشريفة فى شيد وإنما المهم لديها هو أن تكون الوسائل قادرة على تحقيق الغايات.

وبعد أن أوضح المفهوم الانتهازى الذى لا يمكن أن ينتهى إلا إليه المراد بمعنى النفع فى هذه الفلسفة، استطعنا أن ندرك مدى ما تنطوى عليه يمن شرور يحاول وليم جيمس إكسابها ثوباً فلسفياً وأخلاقياً سفسطائى الألوان، مما يجعله أكثر شراً.

لا يبقى الآن سوى معنى واحد للمنفعة فى المفهوم البراجماتى لها وهو المنفعة الخاصة لكل شخصى على حده، وسواء قصد جيمس ذلك أو لم يقصد فإن ذلك لا يهمنى كثيراً، ولكن المهم فى الأمر أن هذا هو المترسب من هذه الفلسفة.

لقد بدأ المحك البراجماتى من موقف عبثى لا يملك القدرة على الإتيان بحقائق بل ومشككاً فى كل الحقائق التى اطمأن إليها الآخرون، بل ومنكراً لكل الوسائل المعرفية التى تعارف عليها البشر، وانتهى إلى موقف عبثى لا يملك القدرة على الإتيان بحقائق، ولكن من خلال أعمال هذا المحك البراجماتى يكون قد ترسب فى

وعى القائمين بذلك أنه ما دام لا يستطيع أحد الإتيان بالحقائق المؤكدة فعلى كل منا أن يعتبر ما ينفعه - بحسب اعتقاده هو عن المنفعة - هو الشيء الصحيح أو الحقيقى أو أى اسم آخر يريد أن يسميه المهتمون بذلك كما يشاءون.

يقول الإمام محمد باقر الصدر^(١) «إن إعطاء المعنى العلمى البحث للحقيقة وتجريدها من خاصة الكشف عما هو موجود وسابق استسلام مطلق للشك الفلسفى... إن من حقنا التساؤل عن هذه المنفعة العملية التى اعتبرت مقياساً للحق والباطل فى «البراجماتيزم» أهى منفعة الفرد الخاص الذى يفكر؟ أو منفعة الجماعة؟ ومن هى هذه الجماعة وما هى حدودها وهل يقصد بها النوع الإنسانى بصورة عامة أم جزء خاص منه؟ وكل من هذه الافتراضات لا تعطى تفسيراً معقولاً لهذا المذهب الجديد.

فالمنفعة الشخصية إذا كانت هى المعيار الصحيح للحقيقة وجب أن تختلف الحقائق باختلاف مصالح الأفراد فتحدث بسبب ذلك فوضى إجتماعية مريعة حين يختار كل فرد حقائقه الخاصة دون أى اعتناء بحقائق الآخرين المنبعثة عن مصالحهم وفى هذه الفوضى ضرر خطير عليهم جميعاً. وأما إذا كانت المنفعة الإنسانية العامة هى المقياس فسوف يبقى هذا المقياس معلقاً فى عدة من البحوث والمجالات لتضارب المصالح البشرية وإختلافها فى كثير من الأحيان».

يقول الدكتور توفيق الطويل^(٢): «ويكفى أن تعتبر البراجماتية الحق أو الخير كالسلعة المطروحة فى الأسواق قيمتها لا تقوم فى ذاتها بل فى الثمن الذى يدفع فيها فعلاً فالحق فيما يقول جيمس كورقة نقد تظل صالحة للتعامل حتى يثبت زيفها ولم يجد أصحاب البراجماتية غضاضة فى النظر إلى الحق أو الخير كما ينظرون إلى السلعة التى تطرح فى الأسواق وهذه هى العقلية الأمريكية فى الفلسفة وفى الأخلاق وفى السياسة وفى كل مجال».

(١) فلسفتنا

(٢) الفلسفة الاخلاقية نقلا عن د. مصطفى حلمى - الإسلام والفلسفات المعاصرة.

والعبث فى هذه الفلسفة يكمن وراء نظرتها العامة المتشككة واللامبالية فى كل الوسائل المعرفية، بما فيها نظريتها هى ذاتها فى المعرفة.

ولكن الجديد فى الموضوع أن العبث هنا عبث ذو طبيعة خاصة، عبث بالرغم من إدراكه لذاته أنه عبث إلا أنه يريد أن يستفيد.. أن يتتفع فى كل لحظة يشعر فيها أنه سيتتفع أياً كان نوع ذلك الانتفاع فربما يخفف ذلك من وطأة عذاب الشعور بالعبث على النفس، فبدلاً من أن يتقدم بها إلى السأم والموت مثل العبثيين بوجه عام والوجوديين من العبثيين بوجه خاص - فإنه يريد بها «أى يريد البراجماتى من نفسه» أن تعمل عملاً دؤوباً على ما يريحها دون أن يهتم بالتفكير فى انعكاس ذلك على شقاء الآخرين، لأن العبث لا يفهم هذه المعانى بل ينكر وجودها أصلاً، وكل ما يطلبه منا جيمس هو أن ندع تلك الأفكار البراجماتية التى يكمن وراءها تلك النظرة العبثية إلى الوجود - تمر! فهل من الممكن أن نتركها تمر...؟!؟!

الأفكار الصحيحة هي ما يأتى عنها منفعة عملية أما كل ما هو غير ذلك فهو لا شيء.

يذهب ليم جيمس أن هناك أفكاراً ليس فى استطاعتنا أن نحكم عليها بأنها صحيحة أو كاذبة لأن المعرفة العلمية الصحيحة مستحيلة تماماً فى دائرتها، فماذا يكون موقفنا إذن من هذه الأفكار؟ هل ينبغى علينا أن نتوقف عن الحكم عليها؟ أم يحسن بنا أن نفترض عدة فروض من أجل تفسيرها؟.

الواقع أننا لا نستطيع أن نحيا أو نفكر دون قدر من الإيمان أو الاعتقاد، وليس الاعتقاد - من وجهة نظره - إلا فرضاً ناجحاً، فلماذا لا نلتجئ إلى إرادة الاعتقاد حيث يعثر الوصول بداهة على حقيقة يقينية؟ ألا يحدث أحياناً أن يكون «الاعتقاد» نفسه عاملاً فعالاً من عوامل تحقق ما نؤمن به أو ما نعتقده؟.

إننا بدلاً من أن نتسائل عما يسير الأشياء هل هى المادة أو الله يجب أن يكون تساؤلنا كالتالى: ما هو الفرق العملى الذى يمكن أن يحدث الآن إذا قدر للعالم أن تسير دفته بواسطة المادة أو بواسطة الله؟.

وبالنسبة لماضى العالم ليس ثمة فرق سواء اعتبرناه من عمل المادة أم حسبنا أن روحاً قدساً هو خالقه ومنشئه. أما بالنسبة للمستقبل فإن المادة لا تبشر بشيء من النجاح الذى نسعى إليه، بل تبشر بالتحطيم النهائى المطلق للكون وتحوله إلى مأساة فى نهاية المطاف لذلك فإنه يجب أن يكون اعتراضنا الحقيقى على المادة - فى زعمه - هو قنوط نتائجها العملية.

هذا فى حين أن فكرة الله مهما تكن أقل وضوحاً من تلك الأفكار الحسابية التى أصبحت سارية رائجة فى الفلسفة الميكانيكية فإن لها على الأقل الميزة العملية المتفوقة عليها من حيث نتائجها النفعية التى تمنح الأمل فى المستقبل.

والإله الذى يحتاجه كل منا - على حد وقله - يتصوره البعض معزياً مقوياً، والبعض منذراً معاقباً تبعاً لحالة كل شخص وحاجاته.

يجب أن نغفل عن صفات ذلك الإله النظرية المعروفة من وجود بالذات وروحانية وبساطه وما أشبهها لأنها عديمة الفائدة ومن ثم عديمة المعنى وعلينا أن نقتصر على الصفات المفيدة لنا مثل القدرة والخيرية لانهما تبعثان فينا الرجاء.

ولكن يا ترى ما هذه المنافع التي يريد بها جيمس من الدين؟

إنها الراحة والهدوء والسكينة والطمأنينة والسلام والاغتراب والمشاعر المتدفقة التي تلهب الصدور وتبعث الحركة في الحياة.

أى أن جيمس يريد من الدين أن يكون مجرد مسكن أو مخدر يستطيع الإنسان باعتياده إياه أن يواصل حياته بقوة وحماس أكبر، والراصد للمذهب يستطيع أن يتبين، السلوك الذى يمكن أن يكون عليه اتباعه ولهذا لزممت الحاجة إلى الدين. كمخدر لسلوكهم النفعى الانتهازى - يساعدهم على مواصلة أفعالهم اللا إنسانية بنشاط أكبر.

وعلى هذا الأساس فإن جيمس لم يهتم كثيراً بالتفرقة بين كون الخالق هو الله جلا شأنه - أو المادة أو البحث عن كون الله موجوداً أو غير موجود بل إنه يحدد صفات الإله الذى يقبله ويرفض الصفات التي لا يعتقد هواه بكونها نافعة، أى أنه لا يؤمن بإله خالق بل هو يخلق من عنده إلهاً محدد الصفات يعمل على خدمة وإرضاء من يؤمن به.

إن الإله المطلوب لدى جيمس يجب أن يكون - على حد تعبيره - صديقاً ومعيناً ووفياً وخادماً وقد يكون معزياً قوياً وقد يكون منذراً معاقباً تبعاً لحالتنا وحاجتنا وكما انه هو خادم لنا فهو رفيق كثير المطالب دائب الحاجات لأن ذلك يفرض علينا واجبات جديدة ومهمات كثيرة تبعث فيما حولنا جواً من العواصف والمخاطر من شأنه دائماً أن يشحذ هممنا وأن يوقظ فينا أعلى الامكانيات، وهو نفسه يستمد من ولائنا وإخلاصنا عظمة وجوده ومقدمات بقائه لأنه إله متناه هو نفسه جزء من العالم.

لقد اعتقد جيمس أن مذهبه يبيح له كل شيء ما دام يراه مفيداً حتى خلقه للآلهة ذاتها بالأوصاف التي يهواها وذلك فقط لمحض المنفعة وذلك على أساس قوله: «فى مقدورنا أن نتمتع بآلهنا إذا كان لدينا إله»^(١).

لقد استعاض جيمس بالاعتقاد فى إله من خلقه عن الله نفسه واعتقد أن ذلك سيحقق له المنافع التى يبغيها فهل من الممكن أن يتحقق شيء من ذلك.

إن هذه المنافع وغيرها لا تتحقق إلا بشرط واحد هو أن يكون الإنسان مقتنعاً بوجود الله فعلاً، أما إذا لم يكن مقتنعاً بذلك فإنه من المستحيل أن يجد هذا العون من إله هو الذى خلقه أو حتى اعتقد فى وجوده من أجل هذا العون.

إن ذلك أشبه ما يكون برجل يدرب نفسه على الاعتقاد بأنه غنى ثم يحاول أن يستمد من هذا الغنى الوهمى المال الذى يبتغيه! وواضح مدى ما فى هذا المثال من خبل.

ويقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطى^(٢) عن ذلك: «حسبك لكى تعتقد بأمر ما اعتقاداً جازماً، أن تتجه منك الإرادة إلى ذلك وان تشعر بمجرد الحاجة إليه فسوف لا تعجز إرادتك أو حاجتك إذ ذاك عن أن تستخرج لك الدليل تلو الآخر على ما تفضل الاعتقاد به.. إنهم يكونون نسيج العقيدة الدينية فى أفكارهم من خيوط المصالح الدنيوية».

ويقول برتر اندرسل^(٣): «ان جيمس يريد أن يستعويض بالإيمان بالله عن الله ويزعم أن هذا سيجعل كل شيء على ما يرام. ولكن هذا لا يعدو كونه شكلاً من أشكال جنون النزعة الذاتية، الذى هو الطابع المميز لمعظم الفلسفة الحديثة».

والإسلام البراجماتى يعنى بإيجاز شديد: التعامل بالمنظور النفعى مع الإسلام أى استغلال الإسلام للمنفعة «كما يراها البراجماتيون» دون التقيد بإطاراته أو شروطه

(١) البراجماتية.

(٢) كبرى اليقنيات الكونية.

(٣) تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة الحديثة.

أو تعاليمه. هذا بالإضافة إلى التوفيق أو بقول أدق التلفيق المستمر بين مفاهيم البراجماتية الدينية التي تتعامل مع الدين بوجه عام على أنه مخدر ذو مفعول متجدد دائماً وعلى أنه أحد الوسائل الإحتياجية لاكتساب المظهرية الإجتماعية وبين بعض المظاهر والشكليات الإسلامية التي يمكن استغلالها لصالح تلك المفاهيم، ومع أن استغلال الدين بشكل نفعى أمر قديم قدم الزمن إلا أنه منذ أواسط السبعينات ومع سقوط بلد إسلامى كمصر فى أسر الهيمنة الأمريكية وغزو الأفكار البراجماتية لمجتمعنا فقد أدى ذلك إلى وجود البيئة المناسبة التى عملت على ترويج نمط التعامل مع الدين بشكل نفعى وإيجاد المبررات الفلسفية لتسويق ذلك النمط وإضفاء الشرعية عليه.

كما أن المفاهيم الجديدة أدت إلى تطوير الأساليب التقليدية لاستغلال الدين للمصالح الشخصية وكذلك استحداث أساليب أخرى جديدة عن تلك الأساليب القديمة ففى مجتمع تكون السيادة فيه للقيم النفعية بوجه عام يكون من الطبيعى جداً أن يسود فيه نمط التعامل النفعى مع الدين بوجه خاص.

• بعض اثار الأفكار الأمريكية على المجتمع المصرى

لقد إستطاعت هذه الأفكار أن تجعل من المال إلهاً يعبد من دون الله كما استطاعت أن تسقط القيم والمبادئ وتحيلها إلى الفاظ منفرة ممجوجة كما إستطاعت تسطيح الكثير من المفاهيم الدينية وإحالتها بالتأويل والتبرير إلى مجرد شعارات شكلية وأسقطت المجتمع المصرى فى هوة التطاحن الإجتماعى من أجل الحصول على المال والثروة وسقط فى هذا الصراع الأغلبية من الفقراء والمحرومين بعد أن هرسنتهم ميكنة الحياة البراجماتية وعاد عصر الرقيق بصورته الجديدة حيث سقطت كثير من الفتيات (والجميلات منهن على وجه الخصوص) ضحايا تعيسات يبعن كالجوارى لمن يملك أكثر أو يدفع أكثر فى بغاء قهرى مقنع بالشرعية يُسمى زواجاً. ووقع الشباب فى مستنقع العجز والفشل والإحباط والركود المدمر لنفسياتهم وبنيتهم الداخلية. وتراجعت قيم العلم والأخلاق والعمل بل وصارت أشياء مثيرة للإزدراء.

الخلاصة بإستثناء ما حفظ الله فإنه لم يعد هناك عند الناس إلا هدف واحد هو البحث عن المال والنفوذ بأية وسيلة.

البراجماتية والعولمة والحداثة وما بعد الحداثة

فى أوائل القرن العشرين كتب وليم جيمس فى رسالة إلى أحد أصدقائه أن البراجماتية ستدمغ فكر العالم كله بطريقتها فى خلال عشرة سنوات. وإن كانت تنبؤات وليم جيمس قد تأخرت بعض الوقت إلا أن الواقع الذى تحقق أثبت أنها كانت صحيحة بالفعل فباننتقال مركز الثقل الغربى إلى أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية قادت الفلسفة البراجماتية الفكر الغربى بوجه عام ثم كانت هى المسئولة عن التدهور السريع فى سقوط المعسكر الشرقى أيضاً.

والذى يؤكد اكتساح البراجماتية للمعسكر الشرقى أيضاً أن أغلب الرؤساء الذين جاءوا إلى تلك البلاد بعد سقوط الشيوعية عندما سألوا عن الفلسفة التى يؤمنون بها. أجابوا: إنها الفلسفة البراجماتية.

والتطبيق السياسى لتلك الفلسفة الأمريكية يعنى اختزال طاقات شعوب العالم من خلال العولمة إلى طاقة دفع لماكينه الحياة البراجماتية الإستهلاكية للنخب الرأسمالية والسياسية المسيطرة فهى تبتعث من خلال آليات الغرب الأمريكى الإعلامى المسيطرة على العالم أشد الرغبات الإستهلاكية سعاراً فى نفوس الناس فى نفس الوقت الذى يتم فيه إغراؤهم بتحطيم كل المبادئ والقيم فى سبيل تحقيق تلك الرغبات. ولأن موارد العالم أجمع - كما قلت - لاتكفى لتعميم تحقيق تلك الرغبات فإن لا يستطيع تحقيقها إلا أكثر المتصارعين براجماتية بينما يؤول لهاث الجماهير الغفيرة إلى طاقة دفع لماكينه تلك الحياة البراجماتية التى تقودها النخب السياسية والاقتصادية المسيطرة على العالم.

لكن مشكلة التى يقع فيها الغرب الأمريكى نفسه الآن أن البراجماتية التى استطاعت بتأكيداها على عجز الفكر الفلسفى الغربى عن إدراك الحقيقة المعرفية تحطيم كل الفلسفات والأيدىولوجيات الغربية قد تولد عن تداعيات عجزها الفلسفى نفسه

وما تنطوى عليه من مضمون عبثى وتداعيات نتائج تطبيقاتها الظالمة على شعوب المجتمعات المعاصرة تلك الأفكار المابعد حدثية التى تؤكد على هذه التداعيات دون تقديم مشروع بديل لها.

وتفسير ذلك أن البراجماتية تصنع إطاراً إلهائياً لمضمون عبثى فهى تقول لك أبحث عن المصلحة والمتعة واللذة بدلاً من أن ترهق نفسك فى البحث عن الإجابة على الأسئلة المصيرية فى الحياة مثل: من أين جئنا؟ وإلى أين نذهب؟ وهل الله موجود أم غير موجود؟ وماهى العدالة؟ وماهى القواعد التى يجب أن تحكم علاقتنا بالآخرين؟.

فالبراجماتية تصنع من خلال الحث المستمر على المصلحة والمتعة واللذة تصنع إلهاءً متواصلًا عن التفكير فى كل ذلك. ولكن العقول المفكرة فى الغرب قد أن تنتبه إلى ذاتها وتكتشف بعد مرحلة من الإلهاء أن البراجماتية لم تجب على شىء من تلك الأسئلة المصيرية ومن هنا جاءت ما بعد الحدثية. لأننا إذا قمنا بطرح حالة الإلهاء الحسى من البراجماتية فلن يبقى منها غير العبث. . وتقوم نزعة ما بعد الحدثية على رفض كل فلسفة تقوم على النسق الكلى أو على مفهوم التاريخ أو على مفهوم التطور فضلاً عن الأساس الموضوعى للمعرفة. وكذلك رفض أى معنى للكلمات مثل: يقين أو دوافع أو حق أو ذات. وإذا كانت الحدثية تمثلت كانعقاد من الرؤى الدينية والمشروعات التأملية الهيجيلية فإن الموقف المابعد حدثى الذى ينطلق من تداعيات اللامعرفية الفلسفية لا ينزع المشروعية فقط عن الرؤى الدينية والأيدولوجيات الفكرية التأملية ولكنه ينزعها عن المشروعات الانعتاقية المضادة لها أيضاً. فما بعد الحدثية تحمل من الحدثية الذات المنقسمة المفتتة ولكنها تسبعد كل مسافة نقدية منها أيضاً فهى «ضد الضد» وذلك لأن الشىء الأساسى الذى تحمله هو قناعتها بعدم إمكانية المعرفة. وإذا كان الحقيقى هو «العقلانى (المادى) فى عصر التحديث وهو المادى المتغير فى عصر الحدثية ففى عصر ما بعد الحدثية لا يوجد أى أساس للتمييز بين الحقيقى والزائف وبالتالي فلا حقيقى ولا زائف»^(١).

(١) دكتور عبدالوهاب المسيرى: العلمانية الشاملة.

وتشهد ثقافة ما بعد الحادثة على أن الرأسمالية المتأخرة (التي يتم تعميمها من خلال العولمة) أدت إلى جعل الذات المعاصرة شبكة مبعثرة مزاحة من المركز - من التعلقات الليدية المفرغة من الجوهر الخلاق ومن الجوانية النفسية فهي وظيفة عابرة من هذا الفعل أو ذاك من الاستهلاك أو خبرة وسائل الإعلام أو العلاقة الجنسية أو الموضة»^(١).

وهكذا فإن الأفكار الما بعد حدائية لاتعمل فقط على تأكيد المضمون العبثي للبراجماتية ولكن أيضاً على تجريدها من إطارها النفعي الإلهائي الزائف وهي مع ذلك لم تقدم أى بديل فكرى فهي عملت على تفكيك كل التصورات والأفكار وعلى تفكيك الإنسان ذاته فى النهاية.

الخلاصة من كل ما سبق أن الفكر الكامن وراء العولمة هو الفكر البراجماتى النفعي الإلهائي ولكن يزاحمه الآن ويقف خلفه فى وعى العقول الغربية المفكرة الفكر الما بعد حدائي الذى يتضمن من بين ما يتضمن البعد التفكيكى التدميرى.

وعلى الرغم من أن مشارف القرن الجديد تنبىء بتفوق قوى أخرى اقتصاديا وتكنولوجياً مثل اليابان وألمانيا على الولايات المتحدة الأمريكية وهو ما يرصده محللون عالميون مثل لسترناو الأمريكى^(٢) وهانس بيترمارتين وهارالد شومان الألمانى^(٣) وشينتارو إيشهارا اليابانى^(٤) إلا أن هذه القوى لاتخرج فى الأساس عن المنظومة الفكرية الحضارية الأمريكية ولا تمثل أيديولوجياً تناقضاً جوهرياً معها بل أن هاتين الدولتين قد تراجعت منذ عصر العولمة عن الكثير من أهدافها الاجتماعية وكما يقول الألمانى هانس بيترمارتين وهارالد شومان: «فإن الدول التى لاتزال ثرية حتى الآن قد راجعت نفسها تقوم فى ظل العالم الجديد - الذى لم يعد فيه للبعد الجغرافى

(١) تيرى إيجلتون (الرأسمالية والحادثة وما بعد الحادثة) ضمن مقالات كتاب ما بعد الحادثة: ت أحمد حسان ص ٢٣.

(٢) صراع القمة.

(٣) فخ العولمة: ٦٥.

(٤) اليابان يمكنها أن تقول: لا.

أهمية تذكر فى تحديد العلاقات المثينة القائمة بين المدن - بهدم ماسادها حتى الآن من نظام للتكافل الاجتماعى بسرعة تدعو للدهشة والعجب «وفى نفس الوقت تلم الثقافة الواحدة العالمية شمل النخبة دون أهمية تذكر للإنتهاء القومى»^(١).

لذلك فعلى الرغم من تصاعد قوى عالمية كاليابان والصين خارج النطاق الإقليمى الغربى فإن تلك القوى لا تملك المنظومة الفكرية الى تستطيع مواجهة ما يشكله ذلك الفكر من إغراء للنخب والشعوب على السواء خصوصاً بعد استلابها الحضارى للغرب على امتداد عشرات السنين. فلا تملك الكونغوشوسية من خلال منهجها الإصلاحى الطوباوى الموجه إلى الفرد ولا البودذية القائمة على القمع الدائم للذات تقديم المنظومة الأيديولوجية الجماعة القادرة على المواجهة بخلاف الإسلام الذى يمثل منظومة أيديولوجية مترابطة لا تقبل التجزؤ تكشف عن الحقيقة وتدعو إلى المساواة والعدل وتحقيق الأمان المعيشى والإنحياز للفقراء والمستضعفين فى الأرض. وتربط بين ذلك وبين الإيمان بالله ذاته رباطاً عضوياً لا ينفصم. وكما يقول روبرت كابلان^(٢) الخبير الأمريكى بشئون العالم الثالث: «فى هذا الجزء من العالم سيكون الإسلام بسبب تأييده المطلق للمقهورين والمظلومين أكثر جاذبية فهذا الدين المطرد الانتشار على المستوى العالمى هو الديانة الوحيدة المستعدة للمنازلة والكفاح». فالتصور الإسلامى هو الذى يتناقض تماماً فى منطلقاته مع كل الأسس والغايت التى تنطلق منها الأفكار البراجماتية والمابعد حداثة الموجهة للعمولة الأمريكية. وهو التصور الذى يمتلك الإجابة على الأسئلة المصيرية الباعثة على القلق الإنسانى ولا يحتاج إلى هذا الإلهاء الحسى الذى تقدمه البراجماتية فى النموذج الاستهلاكى الغربى الذى تبشر به العمولة.

كما أن الإسلام بمنظومته الرسالية لا يستطيع مكتوف الأيدى أمام ما تمارسه العمولة الأمريكية من سحق للشعوب وتحطيم للكينونة الروحية للإنسان وبعد سقوط

(١) فسخ العمولة: ص ٦٤.

(٢) نقلاً عن هانس بيترمارتين وهار الدشومان: فسخ العمولة: ص.

الأيديولوجيات الغربية يظل الإسلام الأيديولوجية الوحيدة القادرة على استنهاض شعوب العالم الفقيرة والمستضعفة وإنقاذها من مظالم العولمة بل وإنقاذ الطبقات الفقيرة والمستضعفة في بلاد الغرب الأمريكى ذاتها.

ولكننا يجب أن نعترف أن بلوغ الإسلام تلك الأهداف يتطلب شروطاً محددة تتمثل في وجود القادة القادرين على اتخاذ القرارات الشجاعة المستقلة في ظل ضغوط العولمة البالغة القسوة. والشعوب القادرة على التضحية والصمود والعطاء في المراحل الأولى من المواجهة التي ستجني ثمارها بعد ذلك ويتطلب قبل كل ذلك إجتهداً فكرياً نشيطاً ومبدعاً يقصر عنه الفكر الإسلامى الآن. وليس أمامنا الآن إلا أن نبلغ تلك القدرات أو نرتضى بفرضيات العولمة لنعش في جحيم القهر والعبودية إلى الأبد.

ثانياً: الفلسفة الوجودية

نشأت الوجودية على يد كير كجورد كرد فعل على موضوعية هيغل فقال بالذاتية وأن الحقيقة في الذاتية وأن الوجود الحقيقى لا يمكن أن ينكشف إلا بتكثيف الإنفعال فرفض أن يكون الإنسان مجرد جزء من كل يلاشيه ويلغى وجوده.

يقول كير كجارد^(١): «أستطيع أن أقول أننى اللحظة التي أعيشها وأرفض أن أكون فقرة في نظام» ووضع كير كجورد الأسس الأولى للوجودية فالإنسان بوصفه الذات المفردة هو مركز البحث وأحواله الوجودية الكبرى مثل الموت والخطيئة والقلق والمخاطرة.. إلخ. هى المقومات الجوهرية لوجوده والحرية والمسئولية والاختيار هى المعانى الكبرى فى حياته^(٢). ثم إنقسمت الوجودية بعد ذلك إلى وجودية إيمانية ووجودية إلحادية وتلك الأخيرة هى التى الدور عليها موضوعنا.

الوجودية الإلحادية: تزعم الفيلسوف الألمانى هيدجر هذه الفلسفة بعد مرور العالم بمحنة الحرب العالمية الأولى وتكلم عن علم الوجود وأراد أن يفهم الوجود

(١) نقلا عن جان قال: ماهى الوجودية.

(٢) د. عبدالرحمن بدوى: دراسات فى الفلسفة الوجودية.

بصفة عامة فى الوجود البشرى فهو يرى فى كينونه الوجود البشرى سبيلاً مشروعاً لفهم حقيقة الوجود. والإنسان يجب ألا ينسى أن وجوده هو وجود مع الآخرين بيد أن إنسان العصر الحديث على حد قول هيدجر - قد أصبح يعيش فى حالة جماعية زائفة لأنه قد اتخذ من (الوجود مع الآخرين) ذريعة للتنازل عن وجوده الخاص فلم يعد وجوده سوى مجرد إنغماس فى عالم الجمهور وهكذا فقد إنسان العصر الحديث - إنسانيته وحريته وصار مجرد موضوع ينطق بلسان الآخرين. ويفرق هيدجر بين ضربين من الوجود البشرى هما الوجود الأصيل والوجود الزائف فالوجود الأصيل هو ذلك الوجود الحقيقى الذى تشعر معه الذات أنها قائمة بنفسها مسئولة عن ذاتها وأنه قد خلى بينها وبين حريتها وأنه لا بد أن تأخذ على عاتقها تبعه وجودها أما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود الذى تهبط فيه الذات بنفسها وتميل إلى الإنغماس فى المجموع آملة من وراء ذلك التهرب من حريتها والتنصل من مسئوليتها والتخلص من شعورها بالقلق ومن خلال القلق يتضح للوجود البشرى عدم جدوى الموضوعات العالمية وتفاهة شتى الأشياء الكامنة فى هذا العالم واتسام كل ما فى الوجود بصبغة العدم والوجود البشرى عنده هو فى صميمه (وجود نحو الموت) وكل محاولة للهروب من ذلك القلق الذى يسببه لنا التفكير فى الموت هو انحدار لمستوى الوجود الزائف الذى يعيشه الآخرون^(١). ويذهب الكاتب أحمد عبدالمجيد^(٢) إلى أن خلاصة ما يمكن قوله بالنسبة لفلسفة هيدجر الوجودية أنها قد أحدثت انقلاباً فلسفياً لسبيين:

(١) أولهما رفضها للمنظور العلمى فى التعامل مع الأسئلة الماهية خاصة فى التعامل مع الله والتشكيك فى قواعد المنطق المعرفية باعتبارها المصدر السليم المؤسس للفكر.

(٢) إن تلك الفلسفة التى تعتبر - فيما نذهب إليه - استكمالاً لفلسفة كانت المطروحة فى كلاسيكية نقد العمل الخالص تبرز أهمية البحث الأنطولوجي الوجودي

(١) د. زكريا إبراهيم: درناسات فى الفلسفة المعاصرة.

(٢) العلاقة بين هيدجر وكانت (دراسة لم تنشر بعد).

بالمقارنة بالبحث الإستمولوجي المعرفي باعتبره قادراً علي استيعاب الحقائق التي وقفت أمامها إستمولوجيا العلم حائرة. كما أن هذه الرؤية الفريدة تتفق مع واقع العلوم الذي بدأ يظهر مؤخراً والذي كشف عن نقائص المنطق العلمي خاصة بعد الستينات من هذا القرن» أ.هـ ومن جهتنا من نعتقد أن هيدجر يعكس هذا الكلام زاد الأمر غموضاً.

وهذا الكلام الذي قال به هيدجر عن الموت والعدم والقلق لا يعتبر خطراً من وجهة النظر الإسلامية فقط بل إنه جعل بعض المفكرين الغربيين أنفسهم يعتبرونه خطراً دولياً على الفكر والإنسانية^(١). وبعد أن قاسى العالم ويلات الحرب العالمية الثانية وعانى من الدمار الجماعى والخوف من الفناء البشرى ودب فى النفوس الشعور بالقلق والرعب من المجهول فكان الإلتجاء إلى الفلسفة الوجودية هو الأمر الطبيعى والمناسب للتعبير عن ذلك عند الغربيين ولقد بدا ذلك واضحاً فى كتابات الفيلسوفين الغربيين جان بول سارتر وألبير كامو.

أما سارتر^(٢) فيقول: «إن الوجودية تقول إن عدم وجود الله معناه عدم وجود القيم المعقولة كذلك وعدم وجود الخير بصورة مسبقة قبلية.. وهكذا يصبح القول بوجود الخير أو بوجوب الصدق والتزامه قولاً لا معنى له. وقد كتب ديستوفسكى مرة «إن الله إذا لم يكن موجوداً فكل شىء مباح» وما كتبه ديستوفسكى هو النقطة التى تنطلق منها الوجودية والتى نعتقد معها أن إنكار وجود الله يعنى أن كل شىء يصير فعلاً مباحاً».

ويقول سارتر فى مسرحيته الأبواب الموصدة: «إن الآخر هو الجحيم لأنه ينظر إلى باعتبارى شيئاً وفى هذا هدم لذاتيتى.. فلا يمكن أن يكون هناك حب يجعل الإتحاد بالآخر ممكناً لأن الذات المستقلة ترفض أى تنازلات عن حريتها وذاتيتها.. والآخر هو الصخرة التى تتحطم عليها إرادتى» وفى هذه المسرحية يصور ثلاث شخصيات رجلاً

(١) جان نال: ماهى الوجودية.

(٢) الوجودية مذهب إنسانى.

وامرأتين يتلاقون بعد الموت فى حجرة موصدة الأبواب من حجرات الجحيم ويكتشف الثلاثة أن كلاً منهم فى الواقع هو الجحيم بالنسبة للآخر. ومسرحيات سارتر بوجه عام تعكس الإساس بالعدم والإحساس بالغثيان والسأم والقلق والعبث واللامعقول وشتى المشاعر الوجودية أى المشاعر التى يعتبرها سارتر ملازمة للوجود الإنسانى^(١).

وفى هذا العالم الرهيب الذى يتكلم عنه سارتر لا يصير القتل والإجرام أمراً مفزعاً. ومع هذا التحرر الإباحى تسقط كل الحواجز التى تقف بين الإنسان وما يريد أن يفعله مهما انطوى هذا الفعل على البشاعة والدناءة فلا يصير غريباً مثلاً أن يعاشر الشخص الذى يؤمن بهذه الأفكار أقرب القريبات له (المحرمات) معاشرة الأزواج ولقد حاول سارتر الخروج من هذا المأزق والتراجع عن كلامه السابق بقوله: «إن حريتى تتوقف تماماً على حرية الغير، وحرية الغير تتوقف على حريتنا» لأنه بعد اسقاطه للقيم وإنكاره لوجود الخير قد هدم كل الحواجز التى تحول بين حرية الشخص وحرية الآخرين ويصير كلامه ذلك هو نوع من التستر الفلسفى على تحرره الإباحى إلجأ إليه. تحت ضغط الانتقادات الحادة للإشتراكيين عليه.

أما البيركامى^(٢) ففى كتابه أسطورة سيزيف فهو يكتب فصوله بتلك العناوين اللاجدوى والانتحار - الأسوار اللامجدية - الإنتحار الفلسفى - الحرية اللامجدية - الإنسان اللامجدى - الخلق اللامجدى - الأمل واللاجدوى» وهكذا تظل فكرة اللا جدوى فى كل شىء داخل وخارج الإنسان متمثلة فى كل سطور الكتاب الذى يشبه فيه حياة الإنسان بحياة سيزيف الذى حكمت عليه ألهة الأساطير بأن يرفع صخرة إلى قمة الجبل وكلما وصل إلى القمة سقطت الصخرة ليعود كى يرفعها ثانية هكذا وبلا انقطاع فالحياة تصير العادة والعادة تؤدى إلى الملل والملل يثير السأم والغثيان وتصير المشكلة الفلسفية الهامة الوحيدة - على حد قوله - هى الإنتحار.

(١) راجع من الوجودية إلى العبث.

(٢) يرى بعض مؤرخى الفلسفة عدم إدراج البيركامو (أو كامى) ضمن الفلاسفة الوجوديين.

من خلال العرض السابق يستطيع المثقف العادى أن يدرك مدى ما تحمله تلك الفلسفة من أفكار مدمرة للكينونة الإنسانية نفسها.

وفى الحقيقة فإن هذه الفلسفة لم تقم أفكارها على أسس موضوعية قابلة للأخذ والرد وإنما هى مجرد تعبير عن نزعة إنسانية تمتلىء بالمرارة والعجز عن فهم الوجود تمخضت عن إلحاد الغربيين وما يؤدى إليه ذلك الإلحاد من قسوة الشعور بالوحدة فى هذا العالم الرهيب والرعب من العدم الذى ينتظره.

وأهم المسائل المحدودة التى تستحق المناقشة الموضوعية فى هذه الفلسفة هى مسألة الإدعاء بأن الوجودية مذهب إنسانى يقوم على المسؤولية وأن الإنسان عندما يختار لنفسه فإنه يختار لكل البشر معه ولذلك فهو مسئول عن هذا الاختيار وعليه أن يتحمل نتيجته وهو ما ذهب إليه سارتر على وجه الخصوص.

أقول إننا لو وضعنا هذه العبارات بجانب عبارات أخرى لسارتر نفسه مثل «إنهم يكتشفون فى وقت واحد أن كل الأفعال الإنسانية سواء. وأنها - بحتمية مبدئية - محكوم عليها بالفشل.. وهكذا يستوى آخر الأمر أن أثمل بالشراب فى وحدتى أو أن أقود الشعوب»^(١).

وبجانب قول رفيقة عمره سيمون دى بوفوار «إفعل ما ينبغى لك، وليكن ما يكون»^(٢)، هذا بالإضافة إلى ما تنطوى عليه هذه الفلسفة من إلحاد وإنكار للقيم وعدم الإيمان بشيء والرعب من المجهول والعدم فإن كل ذلك يؤكد لنا مدى إدعاء هذه المسؤولية الوجودية وأن المذهب بذاته هو غاية فى الفردية ولا علاقة له بالإنسانية الجماعية على الإطلاق إلا أن سارتر أراد من ذلك تمرير المذهب من بين مطارق الجماعيين الذين وقفوا فى وجهة فحاول أن يكسوه بهذا المظهر الإنسانى كما قلنا من قبل.

أما عن باقى الأفكار الوجودية الأخرى فإن الفيلسوف العالم جارودى يصفها بأنها «تؤدى إلى تطبيقات عملية تبعث على الذعر»^(٣).

(١)، (٢)، (٣) نقلا عن د. مصطفى حلمى: نفس المرجع.

«ويتسائل جارودى فى حيرة: كيف أصف هؤلاء المفكرين والكتاب ثم يجيب قائلاً: إنهم سفاحوا الثقافة والفكر»^(١).

ولعل ذلك يذكرنا بما حدث لطالب الهندسة الذى قتل والديه وحاول قتل أخته ثم حاول الإنتحار وعندما سأله لماذا فعلت ما فعلت قال: «لأننى وجودى».

وعلى العكس مما قامت عليه هذه الفلسفة من الإلحاد فإن المنطلق الذى ينطلق منه التصور الإسلامى للكون هو الإيمان بالله.

فالإيمان بالله يمنح الإنسان الشعور بأن هناك قوة عليا أزلية سرمدية لا يجوز عليها الفناء، بعكس هذا العالم الفانى الذى يمضى حتماً إلى الزوال، فيحيا المؤمن حياة كلها الأمل والرجاء لإيمانه بأن الله دائم باق، وكأن هذا الإيمان هو النور الذى يخرج من ظلمات الشعور بالفناء السارى على جميع الموجودات الذى يشعر به الملحدون فيصيبهم اليأس والخوف والرعب، فالإيمان بالله أمل ورجاء وقوة، والإلحاد به تشاؤم ويأس وخوف وأسر للإنسان فى شرك الشعور بفناء الوجود ومسيره إلى الزوال.

وعلى ذلك فإن الإسلام لا ينظر إلى الموت على أنه العدم الذى سوف يمضى إليه الجميع كما تنظر إليه الوجودية ولذلك فإنه لا يعكس لدى المسلمين الشعور بالقلق والرعب واللاجدوى كما يحدث عنه الوجوديين فالموت فى الإسلام يعنى مجرد ممر قصير للانتقال من الحياة الدنيا الفانية إلى الحياة الآخرة الأبدية أى أن الموت يعنى الطريق إلى الخلود الأبدى فإما جنة أبدا وإما نار أبدا وهذا ما يعكس الشعور بالمسؤولية الحقيقية تجاه اختيارنا أمام الإمكانيات التى تتيحها لنا الحياة التى نعيشها، لأنه على أساس هذا الاختيار تتحدد وجهة الإنسان الأبدية (الجنة أو النار)، فيكون ذلك حافزاً على العمل الصالح الذى يتوخى دائماً فى الإسلام الخير الإنسانى العام، والذى يدفعه دائماً ذاك الحب الطامح إلى كمال الإيمان والسعادة الأبدية فى العالم الآخر.

فبدلاً من أن يؤدي الموت بمعناه العدمي في المفهوم الوجودي إلى الرعب والتمزق فإنه يؤدي بمعناه الإنتقالي في المفهوم الإسلامي إلى التمسك بالفضيلة والعمل الصالح والخير الإنساني. والمصير الإنساني بعد الموت الذي يدعو الوجودي إلى القلق يمثل للمسلم الأمل فيما ينتظره من سعادة وكمال في العالم الأخرى والدافع والحافز إلى التمسك بالفضيلة والعمل الصالح في العالم الدنيوي.

أما مفهوم الحرية في الإسلام فله معناه الخاص الذي لا يسمو إليه بل ولا يقترب منه. أي فكر بشري مهما حاول ذلك فأهم عطاءات التوحيد للوجدان المسلم هو الشعور بالحرية والتحرر والإنطلاق في هذا العالم دون خوف أو رهبة من أحد فبالتوحيد لا يكون على الإنسان سوى الإلتزام أمام إله واحد يعبد ويتلقى منه أوامره ونواهيه أماماً دون الله من المخلوقات فهم عبيد ليس لهم أدنى سلطة على الإنسان أو الحق في الحد من حريته.

فهو ينظر إلى المخلوقات التي دون الإنسان نظرة إستعلاء وينظر إلى إخوانه من البشر نظرة مساواة لا يخضع فيها أحد إلى أحد. لأن الإنسان لا ينبغي له أن يخضع رلاً لله وليس لأحد حق عليه إلا الله أو ما منحه الله لآخرين من حقوق عليه. ويكون إلتزام الإنسان عند هذا الحد هو إلتزام أمام الحقوق التي منحها الله للآخرين وليس إلتزاماً أمام الآخرين بذواتهم.

ثالثاً: الفلسفة الوضعية المنطقية

وقد ظهرت هذه الفلسفة على يد الفيلسوف النمساوي موريس شليك (١٨٨١ - ١٩٣٦) الذي تزعم حلقة فينا الفلسفية عام ١٩٢٩ داعياً إلى فلسفة علمية تكون مهمتها توحيد العلوم الخاصة، وتخليص الفلسفة نهائياً من كل أسباب اللبس والغموض، عن طريق إصطناع منهج التحليل المنطقي. وقد إجتمعت كلمة فلاسفة الوضعية المنطقية (في الكتاب الذي أصدره عام ١٩٢٩ تحت عنوان: «حلقة فينا تصورا العلمى للعالم») على أن المهمة الوحيدة للفلسفة هي العمل على ربط اللغة بالتجربة ربطاً علمياً وصياغة الواقع الخارجى صياغة منطقية ولاسبيل إلى تحقيق هذه

الغاية إلا عن طريق التسليح بأسلحة «التحليل المنطقي» من أجل صبغ التفكير الفلسفي بخصائص المعرفة العلمية. وهي دعوه تتضمن جانبيين هامين في عملية تطبيق التحليل المنطقي: جانباً سلبياً يتمثل في إستيعاب الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية إن لم نقل المعرفة البشرية بوجه عام.

وجانباً إيجابياً يتمثل في توضيح العلوم ومناهجها والكشف عن عملية تكون المعرفة البشرية بأسرها إبتداء من معطيات التجربة^(١).

ويذهب الدكتور زكي نجيب محمود إلى أن الفلسفة الوضعية المنطقية هي شعبة حديثة معاصرة من المذهب الوضعي لأوجست كونت.

يقول الدكتور زكي نجيب محمود^(٢): «يرى المذهب الوضعي على يدي (أوجست كونت) وجوب الوقوف بمحاولاتنا نحو معرفة العالم الخارجي عند حدود الظواهر التي يمكن مشاهدتها وإقامة التجارب عليها واستخراج قوانينها العلمية القائمة على علاقة السببية، أما أن نجاوز الطبيعة المنظورة إلى ما وراء الطبيعة «الغيبات» فتلك محاولة غير مشروعة ولاغناء فيها، إن جاز للأسبقين في مرحلة الطفولة البشرية أن يحاولوها فلا يجوز ذلك لنا نحن الذين نعيش في عصر العلم ودقته .. وللمذهب الوضعي شعبة حديثة معاصرة تسمى بالمذهب الوضعي المنطقي مؤداها أن مايجاوز حدود الخبرة الحسية ليس هو كما ظن «أوجست كونت» وكما ظن «كانتش متعذر المعرفة على الإنسان لقصور أدوات المعرفة عند الإنسان، وأنه لو كان مزوداً بوسائل أخرى للمعرفة غير وسائله الحالية لجاز أن يكون في مستطاعه معرفة ذلك العلم الأسمى، بل هو مستحيل المعرفة يحكم تحليل اللغة نفسها التي يستخدمها من يتحدثون عن ذلك العالم الذي يجاوز حدود الخبرة الحسية الممكنة، إذ أن تحليل تلك العبارات تحليلاً منطقياً يبين أنها عبارات بغير معنى» .. أما «الوضعيون المنطقيون» إذا سئلوا عن رأيهم في عبارة كهذه، رفضوها لأن التحليل المنطقي

(١) راجع د. زكريا إبراهيم: دراسات في الفلسفة المعاصرة.

(٢) نظرية المعرفة.

لأجزائها وطريقة تركيبها يبين أنها بغير معنى، فلا يجوز قولها لا لأنها فوق مستوى العقل، بل لأنها عبارة فارغة»..

وحين يتحدثون عن (اللغة ذات المعنى) يقصرون هذا الإصطلاح على القضايا التحليلية (قضايا المنطق والرياضة) من جهة والقضايا التأليفية القابلة للتحقق تجريبياً (قضايا العلم الطبيعي) من جهة أخرى فهذه النظرية تستلزم بطبيعة الحال إستبعاد مباحث كثيرة تدخل ضمن نطاق الفلسفة مثل الميتافيزيقا والأخلاق وعلم الجمال.

ويذهب رو دلف كارناب أحد فلاسفة الوضعية المنطقية الكبار إلى أن القضايا التأليفية التي تنطوي على معنى إنما هي تلك القضايا التي تتخذ «قيمة الصدق» فيها بالرجوع إلى بينة الحس وكل هذه القضايا - فيما يقول فيلسوفنا - محصورة في نطاق العلم التجريبي وحين يتحدث كارناب عن «التحقق» إذ كانت قيمة الصدق المتشمله عليها مما يمكن تحديده عن طريق الرجوع إلى الخبر الحسية وتبعاً لذلك فإن القضايا التأليفية .. الوحيدة التي تنطوي على معنى أودلاله تلك القضايا التي تقبل التحقيق أو التثبيت وهي جميعاً قضايا علمية وهذا هو معيار التحقق أو التثبيت وهي جميعاً قضايا علمية وهذا هو معيار التحقق لأي معنى تجريبي ولما كان معنى أية عبارة منحصراً في مجموع العمليات التي تتحقق عن طريقتهم من صحة تلك العبار فإن أي قضية لا يمكن أن تشتمل إلا على ما هو قابل للتحقق وبالتالي ما هو واقعه من وقائع التجربة . وأما إذا كان ثمة شيء فيما وراء التجربة فإن هذا الشيء بالضرورة لن يكون قابلاً للصياغة أو التعقل وعلى ذلك فإن مهمة الفلسفة هي التحليل المنطقي للغة ذات معنى أودلالة.

وعلى ذلك فإن كارناب يذهب إلى أن قضايا مثل الله موجود أو أن هناك قوة فاعلة هي المبدأ الموجه لسائر الكائنات تعتبر لدى الفيلسوف الوضعي المنطقي بمثابة عبارات فارغة تماماً من كل معنى فهي لا تدخل ضمن القضايا التحليلية كما أنها في الوقت ذاته لا تقبل التحقيق تجريبياً فهي مجرد تركيبات لغوية فارغة تتعارض مع

الاستعمال الحقيقى للكلمات من جهة وتضم فى الوقت نفسه قضايا زائفة لا تقبل التحقيق التجريبي فهذه العبارات أقرب ما تكون إلى الشعر والأساطير وإن كان هناك فرق بين قائل هذه العبارات والشاعر هو أن الأول لا يريد أن يعترف بأن أقواله وليدة الإنفعال والعاطفة فى حين أن الثانى يسلم بأن شعره داة فنية يعبر بواسطتها عن الشعور بالحياة.

ويذهب رائد الفلسفة الوضعية . الفرد . ج . آير إلى أن:

«أن كل القضايا التى لا يمكن التحقق منها تجريبياً هى قضايا زائفة حيث أنه لا توجد أى جدوى من أية محاولة يراد منها الوصول للمعرفة تتجاوز حدود التجربة وعلى ذلك فإن قولنا بأن الله موجود لن يكون من وجهة نظره (سوى لغو فارغ لا معنى له على الإطلاق) وهكذا الحال بالنسبة لسائر القضايا الغيبية فهى لا تخرج عن كونها قضايا نطلقها على أشياء أو أحداث تعدو نطاق الحس فهى بالضرورة لغو فارغ لا معنى له مادام الهدف الذى ترمى إليه أن تصف لنا حقيقة تكمن فيما وراء التجربة. أما القضايا التحليلية (الرياضية - والمنطقية) فيمكن اعتبارها ذات معنى أو دلالة ولكنها بمثابة تحصيل حاصل، وعلى ذلك فلا تبقى للقضايا الحقيقة ذات القيمة سوى القضايا التى تدخل ضمن نطاق الحس والتجربة»^(١).

فى الحقيقة فإن الفلسفة الوضعية المنطقية هى تعبير موضوعى عن حالة العجز الفلسفى التى وصل إليها الفكر الغربى وما يذكر لهذه الفلسفة هو إعترافها بذلك العجز وعدم التحايل عليه بالإتيان بمفاهيم فلسفية جديدة لا تصمد طويلاً أمام العقل والمنطق.

ولكن بدلاً من أن يؤدى ذلك الإعتراف بالعجز إلى الالتجاء إلى الدين كطريق معرفى لإدراك الحقائق أغلقت هذه الفلسفة كل الطرق المعرفية أمام البشر لإدراك الحقائق المصيرية التى تحكم وجودهم وأرادت أن تفرغهم من إنسانيتهم بالتعامل معهم كقوالب مادية مصمته حيث لا يفترقون بذلك عن الجماد وذلك لأن الفلسفة

(١) نقلاً عن د. زكريا إبراهيم مرجع سابق.

من وجهة نظرهم ليست إلا منهج لتحليل اللغة والمقولات العلمية (أى تحصيل الحاصل) وليس فى استطاعتها أن تأتى بجديد إذن فليس للإنسان من سبيل للإجابة على الأسئلة المصيرية الملحة والتي من خلالها تتحدد معالم وجوده.

يقول الدكتور أبو عبدالرحمن بن عقيل الظواهرى^(١).

«إن منهج الوضعية تحليل الثقافة ماكان منها معلوماً أو معتقداً. وسبيل الفلسفة الحية التطلع إلى معرفة غير المعلوم بعد لتكون هادية لريادة العلم وتجاربه بالفلسفة من المنظور الوضعى هى منهج تحصيل الحاصل» .. أما الفلسفة فى مفهوم الأجيال فموضوعها الحقيقى تحليل المعرفة والقيم وربطها بوسائل المعرفة فى الذات البشرية. وبهذا تكون منهجاً للتفكير؟ أما الوضعية فليست منهجاً للتفكير بل هى منهج لتحليل المعلوم فحسب ثم التحير بعد ذلك» اهـ. كلام الدكتور. ومن وجهة نظرنا نحن الإحباط بعد ذلك.

أما موقف هذه الفلسفة من الدين فهو إقحام لها فى غير ما لا تملك الحديث عنه فكان يكفيها موقفها المتمحور حول اللغة بدلا من أن تخوض فى المدركات الغيبية معتمدة على المصادر فكيف يمكنها أن تدعى فراغ تلك المقولات لعدم خضوعها للتحقق التجريبي مع أن من البديهي جداً أن هذه الغيبيات غير مادية ولأنها كذلك فلا يصح على الإطلاق محاكمتها إلى نفس المحك الذى تخضع له الماديات. أما الذين يريدون أن يخضعوا الذات الإلهية للتحقق التجريبي، فإنهم يستندون إلى حجة واهية ليتذرعوا بها على مواصلة عنادهم فى إنكار حقائق الدين حتى فى الوقت الذى لم يجدوا فيه مفرأ من التسليم بعجز الفلسفة عن إجابة الإنسان عما يريد معرفته من حقائق.

(١) مجلة الحرس الوطنى: الحقة الثانية من حوار مع الدكتور زكى نجيب محمود.

رابعاً الشيوعية أو الماركسية

مازال أغلب العلمانيين العرب يعتمدون على الفكر الماركسى كأداة لتحليل القضايا المطروحة على الساحة الفكرية فى عالمنا العربى.. يحدث هذا على الرغم مما أعلنه قادة ومنظرو هذا الفكر أنفسهم فى مختلف الدول الاشتراكية فى العالم وعلى رأسها روسيا والصين من عجز وفشل فى حل مشكلات العصر وهو الأمر الذى يقتضينا للتعرض إلى قضيتين رئيسيتين:

الأولى: مدى قدرة الفكر الماركسى على تحليل القضايا الفكرية والعوامل التى أدت إلى الاعتراف بفشله وسقوطه.

الثانية: هى ماهو الوعى الحقيقى للعلمانيين العرب بهذا الفكر وما هى حقيقة انتمائهم له والأسباب التى تجعلهم يعلنون تمسكهم به حتى الآن؟

القضية الأولى: مدى قدرة الفكر الماركسى الواقعية على التحليل:

يقول لينين^(١):

«إن فكرة التطور كما صاغها ماركس وانجلس بالاستناد إلى هيجل هى أوسع جداً وأغنى فى محتواها الفكرة الشائعة عن التطور. تطور يبدو كأنه يستنسخ مراحل مقطوعة سابقاً ولكن على نحو آخر وعلى درجة أرفع (نفى النفى) ، تطور على نحو لولبى إذا صح التعبير لاعلى نحو خط مستقيم».

هكذا وضع ماركس تصوره للتطور فى قانون يمضى فى شكله اللولبى (الحلزونى) ما بين الموضوع ونفيه ونفى النفى.

ولأن ماركس يمثل ذروة الفكر المادى فى القرن التاسع فهو يرى تطبيق الموضوعات الأساسية لمفاهيمه المادية على المجتمع البشرى وعلى تاريخه فىرى أن علاقات الإنتاج هى التى تحدد كل مقومات المجتمع «إن الناس أثناء الإنتاج الاجتماعى لحياتهم يقيمون فيما بينهم علاقات معينة ضرورية، مستقلة عن إرادتهم وتطابق علاقات الإنتاج هذه درجة معينة من تطور قواهم المنتجة المادية. ومجموع علاقات الإنتاج هذه يؤلف البناء الاقتصادى للمجتمع أى الأساس الواقعى الذى يقوم عليه بناء فوقى حقوقى وسياسى وتطابق أشكال معينة من الوعى الاجتماعى. إن أسلوب

(١) ماركس: إنجلز، الماركسية.

رنتاج الحياة المادية يشترط تفاعل الحياة الاجتماعية والسياسى والفكرى بصورة عامة. فليس إدراك الناس هو الذى يعين معيشتهم على العكس من ذاك معيشتهم الاجتماعية هى التى تعين إدراكهم وعندما تبلغ قوى المجتمع المنتجة المادة درجة معينة من تطورها تدخل فى تناقض مع علاقات الإنتاج الموجودة أومع علاقات الملكية - وليس هذه سوى التعبير الفوقى لتلك - التى كانت إلى ذلك الحين تتطور ضمنها. فبعد ماكانت هذه العلاقات أشكالاً لتطور القوى المنتجة تصبح قيوداً لهذه القوى وعندئذ ينفث عهد الثورة الاجتماعية ومع تغير الأساس الاقتصادى يحدث انقلاب فى كل البناء الفوقى الهائل بهذا الحد أو ذاك من السرعة، وعند دراسة هذه الانقلابات ينبغى التمييز بين الانقلاب المادى لشروط الإنتاج الاقتصادية هذا الانقلاب الذى يحدد بدقة العلوم الطبيعية - وبين الأشكال الفوقية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية أو بكلمة مختصرة الأشكال الفكرية التى يتصور فيها الناس هذا النزاع ويكافحونه^(١).

وعلى هذا فالطبقة هى البنية؟؟ التى تقوم على أساسها كل الأشكال السياسية والفكرية والدينية للبنية الفوقية للمجتمع وبعبارة أبسط فإن الموقف الاقتصادى للطبقة هو الذى يحدد كل الاتجاهات الفكرية لمن ينتمون لهذه الطبقة وهذا ما يفعله الماركسيون عند دراستهم لمجتمع ما فإنهم يبحثون عن موقفه الطبقي أولاً.

ثم يطبق ماركس قواعد الدبالتيك اللولبى على التطور التاريخى فيقول^(٢):

«إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات فالحر والعبد والنبيل والعامى والسيد الإقطاعى والقس والمعلم والصانع أى بالاختصار المضطهدون والمضطهدون كانوا فى تعارض دائم وكانت بينهم حرب مستمرة، تارة ظاهرة وتارة مستترة، حرب كانت تنتهى دائماً أما بانقلاب ثورى يشمل المجتمع بأسره وإمام بانهيار الطبقتين المتناضلتين معاً. أما المجتمع البرجوازى الحديث الذى خرج من أحشاء المجتمع الإقطاعى الهالك فإنه لم يقض على التناقضات بين الطبقات بل أقام طبقة جديدة محل القديمة وأوجد ظروفاً جديدة للاضطهاد وأشكالاً جديدة للنضال بدلاً من القديمة إلا أن الذى يميز عصرنا الحاضر عصر البرجوازية هو أنه جعل التناحر الطبقي أكثر بساطة فإن المجتمع اخذ بالانقسام أكثر

(١) المرجع السابق : ص ٢٠

(٢) المرجع السابق : ص ٢٣.

فأكثر إلى معسكرين فسيحين متعارضين إلى طبقتين كبيرتين العداء بينهما مباشرهما البرجوازية والبروليتاريا.

هكذا يحدد ماركس طرفى الصراع فى المجتمع الرأسمالى الحديث فى الطبقة البرجوازية وطبقة البروليتاريا وهى طبقة العمال الذين كان يعول عليهم فى الثورة على المجتمعات الرأسمالية وإقامة المجتمع الاشتراكى.

يتحدث ماركس عن مدى أهمية هذه الطبقة فيقول (١).

ليس بين جميع الطبقات التى تقف الآن أمام البرجوازية وجهاً لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقاً هى البروليتاريا فإن جميع الطبقات الأخرى تنحط وتهلك مع نمو الصناعة الكبرى . أما البروليتاريا فهى - خلافاً لذلك - أخص منتجات هذه الصناعة. إن الفئات المتوسطة من صغار الصناعيين والباعة والحرفيين والفلاحين تحارب البرجوازية من أجل الحفاظ على وجودها بوصفها فئات متوسطة فهى ليست إذن ثورية بل محافظة وأكثر من محافظة أيضاً، إنها رجعية فهى تطلب أن يرجع التاريخ القهقرى ويسير دولا ب التاريخ رلى الوراء. وإذا كانت ثورية فذلك بقدر ما ينتظرها الانتقال إلى صفوف البروليتاريا وبقدر ما تدافع عن مصالحها الآتية فى المستقبل لا عن مصالحها الحالية وهى تتخلى عن وجهة نظرها الخاصة للتخذ لنفسها وجهة نظر البروليتاريا».

إن كارل ماركس من خلال أفكاره السابقة يقيم من مذهبه بناء فكرى هندسى رشيق قد عبر ماركس نفسه عن موقفه من هيكل بأنه وحده قد وضع الهرم مقلوباً فعده وهذه الصورة الهندسية لمذهب ماركس على قدر ما بها من الجاذبية وعلى قدر ما بها من الخطورة نظراً لما تعنيه العلاقة الترابطية بين أضلاع المذهب (البناء) وهى العلاقة التى كثيراً ما يصفها ماركس بالحتمية العلمية الأمر الذى يعنى أن تساقط أحد أضلاع البناء فى شكله الديالكتيكى اللولبى أمر يؤدى إلى تداعى البناء جميعه يستوى فى ذلك الجزء السفلى منه مع الجزء العلوى لأن مذهب ماركس بفرضيته العلمية الحتمية تجعل من النتائج المحتملة المبررات الوحيدة لصحة الفرضيات التى يفرضها المذهب فهذا هو الذى تعنيه العلاقات العلمية الحتمية.

إن تحديد ماركس لطرفى الصراع فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة فى الطبقة

البرجوازية وطبقة البروليتاريا أدى به إلى الاعتقاد بحدوث الثورة العمالية فى الدولة الصناعية الكبرى أولاً (وبالذات إنجلترا) وهو الأمر الذى ينسجم مع رصده لهذه الدول من خلال نظرياته فى علاقات الإنتاج وفائض القيمة وقانون زيادة البؤس (وهو القانون الذى يؤدى إلى حتمية المواجهة بين العمال والطبقة الرأسمالية) ولكن ما حدث فى الواقع هو ما يناقض ذلك وهو قيام الثورات الاشتراكية فى دول غير صناعية مثل روسيا والصين ومن الطبيعى أن يكون دور العمال فى ذلك الذى حدث دوراً محدوداً. بينما تمضى الدول الصناعية الكبرى إلى الوفاق بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال.

ونحن لسنا هنا فى معرض حديث عن نقد الفكر الماركسى خصوصاً أن هذا الحديث يعنى الآن المناظرة مع شخص قد مات بالفعل ولكننا نركز فقط على فكرة الصراع الطبقي وأثرها فى قيام الصراعات الفكرية فى المجتمعات لأن هذا أمر يعول عليه العلمانيون الماركسيون عندنا فى الكثير من كتاباتهم وقاسمة الدهر فى هذا الأمر وإلى جعلت من كلام ماركس عن الصراع الطبقي ما هو أشبه بالأساطير والخرافات هو ثورة العمال على النظام الإشتراكي نفسه فى الدول التى تطبق هذا النظام فحسب نظريات ماركس فقد كان ينبغى أن تحقق المجتمعات الاشتراكية قدراً كبيراً من أحلام العمال خصوصاً بالمقارنة بأحوال أمثالهم من العمال فى المجتمعات الرأسمالية الذين توقع لهم ماركس تفاقم ما يعانونه من بؤس واضطهاد فى المستقبل تمثيلاً مع قانونه فى زيادة البؤس وهو الأمر الذى حدث عكسه تماماً على طول الخط.

كما كان ينبغى على المجتمعات الاشتراكية التى تعتبر بالنسبة لماركس بمثابة الغاية التى يطمح إليها للتطور الديالكتيكى للتاريخ الإنسانى كان ينبغى لهذه المجتمعات أن تفرز أشخاصاً أسوياء اشتراكيين فى مجتمع اشتراكي حسب نظريات ماركس ولكن الذى حدث هو أنها أفرزت أشخاصاً من أسوأ الديكتاتوريات فى التاريخ.

ولقد تسبب تفاقم بؤس العمال فى المجتمعات الاشتراكية فى جعل الناس أكثر استجابة لأى تعديل للنظريات الاشتراكية بل جعلهم يتجاوزون تلك التعديلات إلى تحطيم كل البناء الهرمى للنظريات الماركسية وإلقائها فى البحر أو تحطيمها تحت الأقدام (مثلما حدث فى جورباتشوف فى الاتحاد السوفيتى) كما أنه أدى بهم إلى الانفجار فى وجه الديكتاتوريات التى أفرزتها هذه المجتمعات (مثلما فعلوا فى بولندا ورومانيا وغيرهما).

إن سقوط الشيوعية على يد أبنائها سواء كانوا من المفكرين أو من طبقة البروليتاريا والاتجاه مرة أخرى نحو الرأسمالية مسألة لاتعنى سقوط أحد أركان البناء الديالكتيكى اللولبى ولكنها تعنى أن خط الديالكتيك اللولبى قد صار فى عكس اتجاهه لينقض كل الديالكتيك بالكامل.

موقف جارودى من جمود الديالكتيك الماركسى فى التحليل

قال والديك (أحد هم قادة الشيوعية فى فرنسا) لجارودى:

يجب أن تتأكد من أنك تشكك بمبادئ أساسية على سبيل المثال عندما تقر بالفعل رغم جميع تحفظاتك فكرة ماوتسى تونغ: تطويق المدن بالأرياف.. فماذا يغدو شأن الدور القائد للطبقة العمالية؟

- لديك ياوالديك أكثر منى تجربة بالأمية الشيوعية فقد كنت حينئذ مناضلاً (ولم أكن بعد أكبر من ولد) عندما أطلقت الأمية الدولية باسم المبادئ القدوسية شعارها فى الصين: الهجوم حيث تكون الطبقة العمالية هى الأقوى فى مدن الساحل الكبرى فكانت حينئذ مذابح شنغهاى وكانتون وتصفية نخبة العمال الصينيين تلك كانت جريمة الدجماتية، (الجمود) التى منعت رؤية الحقيقة الواقعة هناك حيث كانت الطبقة العمالية أقوى من أى مكان آخر فإن العدو كان الأقوى مع حضور الانجليز والفرنسيين والألمان فاستخلص ماوتسى تونغ من ذلك الدرس تطويق المدن بالأرياف وبهذه الطريقة انتصر».

إننا لكى نفهم حقيقة الخلاف بين الرجلين لابد أن نحدد المك الذى نحتكم إليه فليست مشكلتنا هى البحث عن الحل الأصلى واقعياً فهذه هى المشكلة التى يمحور حولها جارودى فكره لكن المشكلة التى هنا هى: هل هذه الأفكار تتفق مع قواعد الفكر الماركسى أو لاتتفق وهى المشكلة التى تؤرق محاور جارودى المفكر واديك. فليكن كما يقول جارودى أن مافعله ماو من الاعتماد على الأرياف فى الثورة هو الأصلى واقعياً لكن أين هذا من تعاليم ماركس فى تعويله الوحيد على طبقة العمال (البروليتاريا) فى الثورة التى قال عنها: «ليس بين جميع الطبقات التى تقف الان أمام البرجوازية وجهاً لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقاً هى البروليتاريا». أما طبقة الفلاحين فقد وصفها بأنها محافظة ورجعية.

وكان من الطبيعي على ذلك أن يسأله والديك هذا السؤال:

- ألا يصدرك هذا العكس لتعاليم ماركس؟

- لم يستمد ماركس تعاليمه من وحى السماء ولكن من تجربة تاريخية محسوسة، هي تجربة المجترة بخاصة، وكذلك تجربة فرنسا حيث كانت الطبقة العمالية تلعب دوراً حاسماً فكان يفكر أن ثورة اشتراكية سوف تشبه في ذلك الثورة البرجوازية الفرنسية وأن الطبقة المسيطرة اقتصادياً سوف تطيح بالعقبة السياسية الحائلة دون تسلمها السلطة. وكان لينين هو أول من قلب المخطط كما تقولك ففي روسيا وحين قيام ثورة أكتوبر لم تكن الطبقة العاملة تمثل سوى ثلاثة في المائة من مجموع السكان الفعلي وعكس لينين المخطط بادىء ذي بدء كالآتى: الاستيلاء على السلطة السياسية (بواسطة الظروف: حرب، هزيمة، تمرد فى الجيش) وبفضل هذه السلطة خلق الشروط الاقتصادية لتنمية طبقة عمالية.

وبدوره ماوتسى تونغ فى شروط تاريخية أخرى، أجرى «عكسا» جديداً للمخطط: فى بلاده حيث طبقة الفلاحين كانت العنصر الحاسم فكان لابد من البدء منها...

إن الماركسية لا تقوم على تكرار صيغ ماركس، ولكن على تطبيق منهجة فى أوضاع تاريخية جديدة».

نعم ما يقوله جارودى صحيحاً فلينين صنع الثورة نفسها ثم استولى على السلطة التى استطاع من خلالها صناعة الطبقة نعم كان هذا هو الأصلح واقعياً ولكن أين هذا من فكر ماركس؟ هل نمو الطبقة العمالية هو الشرط الموضوعى لقيام الثورة. أم أن الثورة هى الشرط الموضوعى لقيام الطبقة العمالية؟

وكما يقول جارودى نفسه فقد صنع لينين العكس. وكان الأوفق لماو أن يعتمد على الفلاحين لا العمال نعم هذا صحيح ولكن أين هذا من أفكار ماركس.

والحكاية ليست كما يقول جارودى مجرد تكرار صيغ جارودى لا إنها تتعدى ذلك إلى الدخول فى منهجه ذاته.. لقد وضع قواعد وشروط لمنهجه فى التطور فإذا افتقد التطور هذه القواعد والشروط إلا يكون ذلك مناقضاً للمنهج.

وإذا كانت الحكاية هى استخلاص الشروط الموضوعية لقيام الثورة من الواقع وهو

الأمر الذي يمضى معه كلام جارودى فأى وجود للنظرية هنا وكيف يحق لماركس ولتلاميذه بعد ذلك الادعاء بأنه وضع نظرية علمية للصراع الطبقي والتطور التاريخي.

وكان من الطبيعي أن يقول والديك لجارودى:

«وضعت كتاباً ضخماً فى دياالكتيك هيجل، مشدداً على فكرة أنه أهم مصدر فلسفى للماركسية فعندما تقرأ اليوم نصوص ماوتسى تونغ فى التناقض ألا يتكون لديك الانطباع بأنه يبتعد عن ذلك كثيراً؟»

- بلى وهذا يسرنى. ولقد كان ماركس يقول حقيقة: «إننى تلميذ ناقد ليهيجل» وماوتسى تونغ يتابع هذا النقد لدى هيجل فالتناقض يذلل بتحقيق حيث يوصل إلى الراحة فهذا هو موت الخميرة الثورية. بما أنك تحب محبة بالغة التذكير بصيغة فإن ماركس كان يقول ساخراً: «بقراءتنا ليهيجل نحصل على انطباع أنه كان هناك تاريخ ولكن بعد ذلك لم يعد هناك تاريخ فقد بلغنا التحقيق النهائى» على عكس ما يفكر ماوتسى أن التناقض لا يكف عن العمل بعد الثورة.. ليس ثمة أسوأ من حُافظ لاثورى راض».

فقال والديك:

«كان لينين يقول أن مصادر الماركسية الثلاثة هى الفلسفة الألمانية والإقتصاد السياسى الإنجليزى والإشتراكية الفرنسية.

- إنه على الحق تاريخياً، هكذا نشأ فكر ماركس. ليست لديه أية تجربة غير تجربة أوروبا تحظى اليوم برؤية ماركسية بالغة الغربية فى أصولها، فى وسعها دون أن تنبذ ما تذكره أن تتجدد فى حضارات أخرى. لقد عرف ماو الذى لايجعل المنابع الغربية أن يعمل ماركسية صينية بحثة من شأنها أن توسع تجربتنا التاريخية.. لست حانقاً من أن يلحق الحتمية الإقتصادية الكامنة لكبار الإنجليز من آدم سميث إلى ريكاردو ومعارضة الإرادية الكونفوشوسية، فقال والديك ساخراً:

- ها أنت صينياً من رأسك إلى قدمك وبخاصة رأسك.

- كلا. أقول فحسب إن الثورة تستطيع أن تجد تربة خصبة بقدر كاف فى الثقافة

والحضارة الصينيتين، كما فى ثقافتنا وحضارتنا وأنهم تعلموا من الغرب وإن على الغرب أن يتعلم منهم وإلا فالمناضل الثورى من الصين يقوم بدور المبشر من الغرب».

بماذا إختتم والديك حديثه؟ قال لجارودى:

- ليكن. سوف تكتب هذا على مسؤوليتك الخاصة كفيلسوف ولكن مع ذلك ينبغى ألا تقدم أحكامك فى السياسة الحاضرة للصينيين كعضو فى المكتب السياسى يلتزم بها حزبياً^(١).

حقاً ما قاله والديك هو الحقيقة فمن الممكن أن يكون كلام جارودى هو الأصلح واقعياً ولكن يستحيل أن يكون هذا الكلام منضبطاً مع الفكر الماركسى ولذلك فهو يجب أن يتحدث فى هذا الكلام معبراً عن نفسه كفيلسوف وليس كعضو فى حزب شيوعى.

نعم إن ماركس تلميذ ناقد لهيجل وماو تلميذ ناقد لماركس ولكننا يجب أن ننتبه لنتيجة أساسية من ذلك وهى أن نقد ماركس لهيجل أدى به إلى نشأة فلسفة جديدة مغايرة هى الماركسية ولذلك فنقد ماو لماركس ينشئ فلسفة جديدة مغايرة لها أيضاً ويسقط مسألة كون الماركسية نظرية علمية ذات حقائق مطلقة.

الخلاصة هى أن جارودى يرى أن أى تعديل فى الفكر الماركسى يؤدى إلى صلاح المجتمع وتحقيق الغايات الماركسية هو أمر أصلح للإنسانية وعلى ذلك يجب أن يكون أصلح للماركسية أيضاً لكن الحقيقة هى أن الماركسية نظرية ذات قواعد مترابطة بشكل حتمى بحيث يؤدى التخلّى عن أى منها إلى إسقاطها جميعاً. لكن الفلاسفة الكبار من أمثال جارودى التخلّى عن أى منها إلى إسقاطها جميعاً. لكن الفلاسفة الكبار من أمثال جارودى تهمهم فى الأساس تحقيق الغايات الإنسانية ولا يعطون بالاً أمام الأخطار التى قد تؤدى إلى سقوط النظريات الفلسفية نتيجة لتطور الأفكار خصوصاً أنهم يهزئون فى داخلهم من الزعم بأن هناك من الفلسفات ما تستطيع اكتشاف حقائق الوجود بشكل نهائى وغير مسبق مثلما زعم إنجلز بالنسبة لفلسفة ماركس (الماركسية). فالأمر لا يعدو لدى جارودى أن الماركسية ماهى إلا مجموعة من

(١) الحوار منقول عن كتاب جارودى: جولاتى فى العصر متوحداً.

الأفكار الذكية لها القدرة على إصلاح الواقع وأنه يجب تعديلها إلى أقصى حد بالطريقة التي تقتضيها الظروف الواقعية المتطورة لهذا الواقع فالمسألة مسألة أفكار يجب التعامل معها بشكل برجماتي وليست مسألة نظرية تستطيع تفسير كل شيء وإصلاح كل شيء.. هذا كلام سفيه بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة الكبار. وكان من الطبيعي أن يفصل جارودي أخيراً من الحزب الشيوعي نتيجة لذلك.

هل هم حقاً ماركسيون؟!

يصف جارودي كتابه النظرية المادية في المعرفة بأنه أسوأ كتبه ويقول أنه الكتاب الوحيد الذي منع إعادة طبعه بعد ما نفذ بعد عام واحد من ظهوره^(١). هذا الكتاب قال عنه الأستاذ خالد محيى الدين أحد زعماء الماركسيين العرب إنه كان السبب في انتمائه إلى الفكر الماركسي^(٢).

ولكن الأمر الأخطر في الموضوع هو مدى حقيقة انتماء الشيوعيين العرب للفكر الماركسي ومن ثم تمسكهم الحقيقي به، وهو الأمر الذي نحاول من خلاله أن نفسر لماذا يظل موقف هؤلاء الشيوعيين العرب من الماركسية كما هو مهما حدث لها من انتكاس أو سقوط في معاقلها العالمية^(٣).

فالأمر في الحقيقة لا يتعلق كثيراً بما تقتضيه الموضوعية الفكرية أو الوعي بمتغيرات الواقع وانعكاسات ذلك على التطوير الفكرى للأراء والمذاهب الفلسفية لكى تتواءم مع ما كشفت عنه تجارب الشعوب من حقائق واحتياجات جديدة إنما الأمر يتعلق عندنا بقوم رأوا أن الانتماء إلى الماركسية هو السبيل إلى تحقيق دواتهم فى عصر سابق كانت الدعوة فيه إلى الفكر الماركسي قرينة بالدعوة إلى العلمية والعقلانية والنضال والشرف والحقيقة ذاتها وأن ما دون ذلك من الفكر لم يكن يعنى سوى النقيض التام من كل هذه القيم العظيمة أى أنه لا يعنى سوى الجهل والتخلف والعمالة والخيانة والقتال نفسه. بكل ما تحمله الافكار الماركسية من اطلاقات ومصادرة وغطرسة.

(١) جولتى فى العصر متوحداً: ص ١١٩.

(٢) ذكر ذلك الأستاذ جمال البنا فى كتابه الإسلام هو الحل.

(٣) هناك بالطبع بعض الاستثناءات من ذلك مثلما حدث للدكتور فؤاد مرسى بعد متابعتة لتطورات الأحداث السوفيتية مع بريستوركا جورباتشوف وهو ما جعله يتجه إلى كتاب الهام الرأسمالية تجدد نفسها.

وسريعاً ما انغمس هؤلاء فى ذلك الفكر إلى آذانهم وسريعاً أيضاً ما تقلدوا المناصب ونالوا أعز الأوسمة وصاروا رواداً للفكر العربى المعاصر.

وحتى بعد أن زال ما كان الفكر الماركسى يحوزه من مكانة ومجد وجد هؤلاء الماركسيون العرب مكانتهم فى أجهزة الثقافة والإعلام كقادة مميزين فى الاتجاه العلمانى لهم سمعتهم الخاصة فى العداء المتطرف للحركة الإسلامية.

وهكذا فقد أقام هؤلاء مجدهم بل ووجدوهم فوق أرضية الفكر الماركسى فكيف من الممكن أن يتخلوا عنه أو يعترفوا بما تأكد لدى منظريه أنفسهم من صدام الكثير من مقولاته مع الواقع وإعاقة الكثير من نظرياته لحركة التطور ذاتها.

إن المفكرين الحقيقيين هم أكثر الناس قدرة وجراً على الاعتراف بما تثبته التجارب من أخطاء قد وقعوا فيها وما ينبغى أن يقوموا به من تطوير لأفكارهم ونظرياتهم على ضوء الحقائق الجديدة التى تتكشف لديهم يوماً بعد يوم.

أما الذين أقاموا بناءاتهم الفكرية الهشة بمواد مستوردة بالكامل من الفكر الغربى الماركسى وحاولوا إغراء الناس بالتحصن بها فإنه لا يستطيعون الاعتراف بفداحة ما وقعوا فيه من أخطاء حملوا أتباعهم نتائجها خصوصاً أنهم استكانوا إلى تلك الأفكار وخلدوا إلى الراحة والركود فيها ولم يكلفوا أنفسهم مشقة البحث عن غيرها واكتساب القدرة على تطبيقها.

والخلاصة أن الأفكار الماركسية - وإن كان يمكن الاعتراف بمدى فشلها من قبل المنظرين الماركسيين العالميين، فإن الماركسيين العرب لا يملكون فى كتاباتهم إلا أن يعيشوا فى دوجمات طبقية (جمود) فكرية لا يستطيعون التنازل عنها فهم لا يعرفون سواها فكيف يمكنهم استبدالها بغيرها فضلاً عن أن التنازل عنها يعنى فى نفس الوقت التنازل عن مكانتهم التى أقيمت على أساسها^(١).

(١) كتب الأستاذ أسامة خالد (وهو مفكر ماركسى سابق) أربعة مقالات عن موقف الماركسيين العرب بعد الانهيار الماركسى السوفيتى وضرورة مراجعة الذات وتأمل الواقع الفكرى الراهن والبحث عن دور حقيقى للفكر اليسارى ولم تستطع جريدة الأهالى لسان حال حزب التجمع مواصلة نشر هذه المقالات فتوقفت عن نشرها بعد المقافة الثانية.

محتويات الكتاب

٣ المقدمة
٥ ما العلمانية؟
٧ قاموس أكسفورد وتعريف العلمانية
١٠ ما نذهب إليه في تعريف العلمانية
١١ لماذا اختص الفكر الإغريقى بالطريقة العلمانية فى التفكير؟
١٥ هل كان سقراط وزادشت وبوذا وكونفوشيوس أنبياء؟
٢١ تناقض عقائد الإغريق مع الأخلاق والعقلانية
٢٦ السوفسطائيون
٢٧ افلاطون
٢٩ أرسطو
٣١ أبيقور
٣٣ الرواقيون
٣٧ أصل الحضارة الغربية
٣٧ أولاً: بلاد الإغريق
٣٧ - دولة المدينة
٣٧ وصف أثينا
٣٩ ثانياً: الآراء السياسية لفلاسفة اليونان
٣٩ سقراط وأفلاطون
٣٩ جمهورية أفلاطون
٤١ أرسطو
٤٣ أثر الحضارات القديمة فى الحضارة الإغريقية
٤٥ الإنجازات العلمية للحضارة الإغريقية ومدى تجايفها مع المنهج التجريبي

٤٥ المرحلة الهيلينية ما قبل فتوحات الإسكندر
٥٢ الاسباب الموضوعية لشهرة أرسطو الطاغية
٥٣	تفسير بعض الكتاب الغربيين لأسباب إعاقة الفكر الإغريقى للعلم
٥٥ المرحلة الهلينستية ومدى ارتباطها بالفكر الميتافيزيقى
٥٨ أين معجزة العلم اليونانى المزعومة
٦١ مناقشة أفكار الدكتور المسيرى حول العلمانية
٧٣ الحضارة الإسلامية وإنجازاتها السياسية والفكرية والعلمية
٧٣ أولاً: الإسلام وأصول الحكم
٧٧ وصف لبعض مدن الحضارة الإسلامية
٧٨ ثانياً: موقف الإسلام من العلم والعقل والمنهج التجريبي
٨١ القرآن الكريم هو واضع المنهج التجريبي
٨٣ موقف الإسلام من العمل البدوى
٨٤ ثالثاً: وضع الحضارة الإسلامية لأصول المنهج التجريبي
٨٧ رابعاً: الإنجازات العلمية للحضارة الإسلامية
	هل العلم الحديث امتداد للحضارة الإغريقية أو هو وليد للحضارة الإسلامية؟
٨٩ أولاً: حالة أوروبا فى العصور الوسطى والصراع بين الملوك والبابوات
٩٠ نفوذ البابوات وجمودهم الفكرى
٩١ الصراع بين الملوك والبابوات
٩٢ بعض صور الفساد البابوى
٩٤ ثانياً: صور من اضطهاد الكنيسة للعلماء والمفكرين
٩٦ ثالثاً: موقف الكنيسة ومقررات الكتب المقدسة نفسها من العلم
١٠٣ مناقشة نظريتين غربيين فى تفسير أسباب ظهور التقدم العلمى
١٠٦ الصليبية ماهى ؟
١٠٨ فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية الحديثة

١٠٨ المنهج التجريبي
١٠٩ انتقال العلوم إلى أوروبا
١١٢ فكر حركة الاستنارة
١٢٢ بعض التناقضات الكامنة في فكر حركة الاستنارة
١٣٤ الاستنارة المظلمة
١٣٨ دراسة نقدية لأهم الفلسفات العلمانية المعاصرة
١٣٨ أولاً: الفلسفة البراجماتية
١٣٨ * مدخل:
١٣٩ * الطريقة البراجماتية
١٣٩ * المفهوم البراجماتي للحقيقة
	الأفكار الصحيحة هي ما يأتى عنها منفعة عملية أما كل ما هو غير ذلك
١٤٥ فهو لا شيء
١٤٨ * بعض آثار الأفكار الأمريكية على المجتمع المصرى
١٤٩ البراجماتية والعولمة والحداثة وما بعد الحداثة
١٥٣ ثانياً: الفلسفة الوجودية
١٥٩ ثالثاً: الفلسفة الوضعية المنطقية
١٦٤ رابعاً الشيوعية أو الماركسية
١٦٤ مدى قدرة الفكر الماركسى الواقعية على التحليل:
١٦٨ موقف جارودى من جمود الديالكتيك الماركسى فى التحليل
١٧٢ هل هم حقاً ماركسيون؟!

حقيقة العلمانية

الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين

■ ■ نستطيع أن نقول إننا في هذا الكتاب بصدد أخطر قضية في الوجود بعد قضية وجود الله. بل إن قضية وجود الله ذاتها تتداخل مع قضيتنا هذه تداخلاً جذرياً، وأقصد بذلك قضية الصراع بين الدين والعلمانية .

■ ■ وفي ذلك الصراع القائم والمعركة الشرسة بين الإسلاميين والعلمانيين أحاول في هذا الكتاب أن أعمل على إسقاط سلاح ورفع سلاح بديل .

■ ■ وإذا أردنا لأمتنا حقيقة امتلاك جيل النصر المنشود، فلا بد من إعداد النخبة المسلحة بسلاح العلم والفكر القادرة على الاستيعاب المتعمق لسائر الجوانب الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية العالمية للواقع الذي نعيشه، ولهذا توجهت بإهدائي لهذا الكتاب إلى شباب الحركة الإسلامية.

■ ■ وأحب أن أنوه أخيراً أنني المسئول الوحيد عن أية اشتباكات أو مشاكل من الممكن أن يثيرها هذا الكتاب وليس أي شخص أو جهة أخرى.

محمد إبراهيم مبروك



دار التوزيع والنشر الإسلامية

يطلب من:

٨ ميدان السيدة زينب ت: ٣٩١١٩٦١

ص . ب : ١٦٣٦

الدار القومية للثقافة والنشر

ميدان الكيت كات - بجوار مسجد خالد بن الوليد

تليفاكس: ٣١٤٥٠٢٦